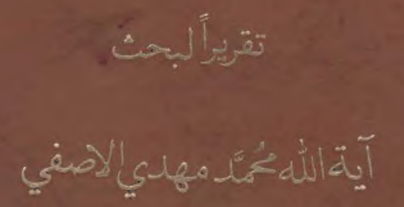








الجهاد

تقريراً لبحث

آية الله محمّد مهدي الاصفي

أبو ميثم الشبيب



تقريراً لبحث

آية الله محمّد مهدي الاصفي

أبو ميثم الشبيب

مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم / ۱۳۷۹

شبيب، ابوميثم، ۱۳۲۹ ـ ، محرر.
الجهاد: تقريراً لبحث آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي / ابوميثم الشبيب. ـ قم: دفتر تبليغات اسلامی حوزهٔ علميّهٔ قم، مركز انتشارات، ۱۳۷۹.
٤٤٨ص. ـ (دفتر تبليغات اسلامی حوزهٔ علميّهٔ قم، مركز انتشارات؛ ۷۹۳.)
ISBN: 964 - 424 - 777 -9
۲٦٬٥٠٠ ريال.
فهرست‌نويسی براساس اطلاعات فيپا.
عربی.
كتابنامه: ص. [٤٣٩]ـ٤٤٨؛ همچنين به صورت زيرنويس.
۱. جهاد. ۲. دفاع مشروع (فقه). الف. آصفی، محمد مهدی. ب. دفتر تبليغات اسلامی حوزهٔ علميّهٔ قم. مركز انتشارات. ب. عنوان.
۹ ج ۲ ش / ۱/ ۱۹٦ BP ۲۹۷/۳۷۷
كتابخانهٔ ملی ايران ۷۹ـ۳۷۲۲ م

شابك: ۹ـ۷۷۷ـ٤۲٤ـ۹٦٤ / ISBN: 964 - 424 - 777 - 9 سلسل انتشار: ١٥١٠



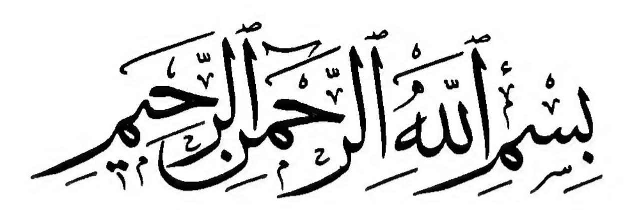


الجهاد

المؤلّف: آية الله محمد مهدي الآصفي
باهتمام: ابوميثم الشبيب
الناشر: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامی
(مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)
المطبعة: مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي
الطبعة: الأولى / ١٤٢١ق، ١٣٧٩ش
الكمية: ١٥٠٠
السعر: ٢٦٥٠ تومان

عنوان: قم، شارع شهداء (صفائية)، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامی،
ص ب: ۹۱۷، هاتف: ۷ـ۷٤۲۱٥٥، نمابر: ۷٤۲۱٥٤، توزيع: ۷٤۳٤۲٦
نشانی الكترونيک: http: // www.hawzah.net/M/M.htm
پست الكترونيک: E-mail: Bustan-e-Ketab@noornet.net

Printed in the Islamic Republic of Iran


بسم الله الرحمن الرحيم

تقدير

نتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى الإخوة الذين ساهموا في إنجاز هذا الأثر :

المراجعة : محمّدحسين مولوي .

صف الحروف : مصطفى الساعدي و مريم ابراهيم‌پور مهابادي .

ترتيب الصفحات : احمد اُخلي .

المقابلة : جليل حبيبي و غلامرضا معصومي .

الاشراف الفني : علي قابلي .

المشرف على الطبع : سيّدرضا موسوي منش .

المتابع الفني للطباعة : حسن سادين .

التنسيق : محمّد يوسفي .

مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى

(مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)

ربيع الأوّل ١٤٢١ / تابستان ١٣٧٩

تقديم

الدراسة الفقهية التي بين أيدينا من كتاب (*الجهاد*) لأخينا الجليل حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ عبدالإله نعمة الشبيب (الشيخ أبي ميثم) حفظه الله، هي في الأصل مجموعة من المحاضرات الفقهية، كنت قد ألقيتها في بحث الفقه (الخارج) علىٰ جمع من فضلاء الحوزة العلميّة في مدينة قم المقدّسة في الفترة الواقعة ما بين رجب ١٤١٤ و جمادى الثانية ١٤١٥ هـ ق.

وقد وفّق الله تعالى أخانا الجليل الشيخ أباميثم الشبيب حفظه الله لتدوين هذه الأبحاث وتنظيمها بما آتاه الله تعالى من علم وأدب وذوق، وأضاف إليها ما أشار إليه في المقدّمة من الهوامش التي تمثّل رأيه الخاص في مسائل الكتاب.

وقد قرأت هذه الدراسة، فوجدت فيها جُهداً علمياً جيّداً في تنظيم مباحث هذه الدراسة وتحقيق مسائلها بما أضفاه المؤلف عليها من ذوقه وأدبه الجمّ ﴿وَالبَلَدُ الطَّيِّب يَخرُجُ نَبَاتُهُ بإذنِ رَبّهِ﴾، وهي واحدة من الدراسات العلمية العديدة[1] التي أتحف بها حفظه الله المكتبة الاسلاميّة المعاصرة،

---

١. من هذه الآثار التي نوّه بها سماحة الأستاذ العزيز:

١ ـ كتاب *أفضل الشهور* جزءان تمّ طباعة الجزء الأوّل منه في لبنان والجزء الثاني في طريق الطبع (دراسة موضوعية).

٢ ـ كتاب ***الأبعاد المستوحاة من ثورة الإمام الحسين*** عليه السلام ، تقديم آية الله الأستاذ السيد كاظم الحائري حفظه الله، العدد /١ وقد تم طبعه في إيران. والأعداد الأخرى تنتظر الطبع.

٣ ـ كتاب *خط الأنبياء والمواجهة*، الجزء الأوّل، وقد تمّ طبعه في إيران. (مركز انتشارات حوزه علميه قم) (دراسة تفسيرية موضوعية). والأجزاء الأخرى منه ستخرج إلى النور في الفرصة المناسبة إن شاء الله تعالى.

٤ ـ ديوان شعر تحت اسم (*يوميّات الإسلام الخالدة*) محفوظ لدينا.

٥ ـ *وسائل ميدانية في الحرب النفسية*، محفوظ لدى المؤلّف.

٦ ـ *محاولة تدبّر في القرآن الكريم*، ينتظر الطبع.

←

أسأل الله تعالى أن ينفع به، وينفعه بها، يوم لا ينفع مال ولا بنون.

محمّد مهدي الآصفي
قم المقدّسة في ١٥ ربيع الثاني ١٤٢٠ هـ ق.

← وهناك مقالات أخرى في مجلة رسالة القرآن الكريم، علاوة على ما تحت يدي من تقريرات لدرسَي الأصول والفقه لسماحة الشيخ الأستاذ، ندعو الله أن تخرج إلى الضوء لينتفع منها طلاب العلم.

وقد كانت هذه الآثار مطبوعة أو محفوظة تحت اسم (محمّد علي جواد). وحفظاً لها سجّلناها الآن في هذا الهامش تحت الاسم الصريح للمؤلّف (المقرّر). وقد كانت هذه استجابة لطلبٍ عزيز من سماحة الأُستاذ حفظه الله ورعاه.

من أقوال رسول الله ﷺ في الجهاد

قال رسول الله ﷺ:

* «إنَّ لي حرفتين اثنتين : الفقر ، والجهاد»[1] .

* وقال ﷺ : «لايجمع الله كافراً وقاتلَه في النار»[2] .

* وعنه ﷺ : «غدوة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها»[3] .

* وعنه ﷺ : «يرفع الله المجاهد في سبيله علىٰ غيره مائة درجة في الجنّة ، مابين كلّ درجتين كما بين السماء والأرض»[4] .

* وعنه ﷺ إنّه قال : «ألا وإنَّ الجهاد باب من أبواب الجنّة فتحه الله لأوليائه»[5] .

* وعنه ﷺ أنّه قال : «كلُّ حسنات بني آدم تحصيها الملائكة إلّا حسنات المجاهدين ، فإنّهم يعجزون عن علم ثوابها»[6] .

---

١. *مستدرك الوسائل*، ج ١١، ح ٢١.

٢. *نفس المصدر*، ح ١٩.

٣. *نفس المصدر*، ح ٣٧.

٤. *نفس المصدر*، ح ٣٩.

٥. *نفس المصدر*، ح ٥١.

٦. *نفس المصدر*، ح ١٧.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّىٰ الله علىٰ نبيّنا محمّد وعلىٰ آله الطيّبين الطاهرين، واللعن الدائم علىٰ أعدائهم أجمعين إلىٰ قيام يوم الدين.

جاء في رواية عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «من طلب العلم فهو كالصائم نهاره، القائم ليله، وإنّ باباً في العلم يتعلّمه الرجل خير له من أن يكون له جبل أبي قبيس ذهباً فأنفقه في سبيل الله»[1].

وجاء عنه ﷺ: «ما عُبِد الله بشيء أفضل من الفقه في الدين»[2].

وجاء في الرواية عن ـ وصيّه بالحقّ ـ عليّ عليه السلام أنّه قال: «تفقّهوا في الدين فإنّ الفقهاء ورثة الأنبياء»[3].

وفي طريق طلب هذا العلم والتفقّه في الدين التقينا سماحة آية الله الشيخ الآصفي (حفظه الله) وذلك في مؤسسة الامام الباقر عليه السلام الخيرية[4]، وبعد مشاورة تمّت بين ثلّة من طلبة العلوم الدينية على الطلب من سماحته بأن يفيدنا في باب من أبواب هذا العلم، أقصد الفقه الذي هو أشرف العلوم، لعلّنا نكون ممن تفقّه علىٰ يد من عنتهم هذه الرواية الأخيرة. وبعد طرح هذا الطلب بين يديه أجابنا (حفظه الله)، وقد سُرِرْنا بقبوله وإيجابيّته وتلبيته طلبنا.

وبعد بضعة أيّام من ذلك اللقاء المبارك أخْبَرَنا سماحته باسم الكتاب الفقهي الذي سيتناوله في

١. البحار، ج ١، ص ١٨٤.

٢. كنز العمّال، ج ٢، ح ٣٨٧٥.

٣. البحار، ج ١، ص ٢١٦.

٤. وهي مؤسسة خيرية عامة بشرف سماحته عليها.

البحث، إذ قرّر أن يبحث الجهاد، وذلك لضرورته ـ كما قال ـ في هذه المرحلة*، ولأنّ هـذا الكـتاب لم يبحث من قِبَل أكثر الفقهاء بشكل مفصّل، ولم يكن الطريق فيه معبّداً كما هو الحال مع بقية الكتب الفقهية الأخرىٰ.

وقد حظيت هذه الضرورة والحاجة إلىٰ بحث هذا الكتاب الفقهي قبولاً واستبشاراً لدى الراغبين في الدرس أيضاً.

وقد شاء الله تعالىٰ أن أجعل قلمي في خدمة هذا البحث الجليل الذي قدّمه سماحته (حفظه الله).

وبعد فهذه هي تقريرات (بحث الخارج) في كتاب الجهاد التي ألقاها (حفظه الله) في قم المقدسة، ابتداءً من اليوم الثامن من شهر رجب الأصبّ من عام ١٤١٤هـ.ق. وذلك في المعهد العلمي للإمام الرضا عليه السلام الذي يشرف عليه سماحته ويرعاه، والتي انتهىٰ منها في ٢٥/جمادى الثانية/١٤١٥هـ.ق.

نرجو من الله عزّوجلّ القبول، وأن تكون هذه المحاولة منطلقاً في خدمة البحوث العلمية الفقهية الأخرىٰ والتوسّع فيها.

وقد اعتمدنا ـ ونحن نخطو الخطوة الأولىٰ في هذا الطريق ـ على الله عزّوجلّ في التسديد والإعانة والاعتصام من الخطإ والزلل، ومن ثمَّ علىٰ جهود الأُستاذ في الإشراف مـن النـاحية العـلمية، وقـد أخذت علىٰ عاتقي من أجل خدمة البحث ترتيبه وتنظيمه وتحقيقه وإخراجه، ومستأذناً الأُستاذ في وضع ما يعودُ إليّ، من تعليق أو رأي إنْ وجدنا إلىٰ ذلك حاجة، في هامش هذه التقريرات.

وأخيراً نرجو الله أن نكون قد قدّمنا خدمة للإسلام العزيز في هذا الكتاب ـ كتاب الجهاد ـ، الذي هو من إفادات سماحة أُستاذنا العزيز آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي (حفظه الله).

ونرجو من الله تعالىٰ أيضاً أن ينفعنا به يوم لا ينفع مال ولا بنون إلّا من أتىٰ الله بقلب سليم، وندعوه عزّ وجلّ أن يقبل منّا هذا العمل ويصلحه لنا ويصلح نيّتنا فيه، إنّه سميع الدعاء قريب مجيب.

وآخراً أهدي هذا الجهد المتواضع ـ وهو الذي بين يدي القارئ الكـريم ـ إلىٰ سـيّدي ومـولاي الإمام الصادق عليه السلام، ومن ثمّ إلىٰ أرواح والدَيْ أستاذي ووالديَّ، عسىٰ أن أكون بارّاً بهـما في ممـاتهما ووفيّاً لحقِّ أستاذي، ومن الله القبول والثواب.

أبو ميثم الشبيب
١٨/جمادى الثانية/١٤١٧

---

* إذ الحالة الاسلامية تعيش مرحلة جهاد ومقاومة، وبالخصوص في العراق حيث المواجهة المباشرة والشديدة مع طاغوت العصر صدّام العفلقي.

فِقهُ الجِهاد في القُرآن

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربِّ العالمين وبه نستعين، وصلّى الله علىٰ محمد وآله الأطيبين الأطهرين، واللعن الدائم علىٰ ناكري حقّهم ومبغضيهم ومعاديهم إلىٰ قيام يوم الدين.

يقع البحث إن شاء الله في كتاب الجهاد.

وأفضل ما نبدأ به هو كتاب الله المجيد، وعليه فسوف نتحدّث إن شاء الله عن «فقه الجهاد في القرآن»، ثمّ بعد ذلك سيقع البحث عن تفاصيل مسائل الجهاد.

قرأت آيات الجهاد في القرآن، واستعرضتها مجتمعة في المعجم المفهرس[1]، فخرجت منها بنظرية متكاملة في الجهاد، ووجدت أنَّ القرآن ينظّم موضوع الجهاد تنظيماً متكاملاً.

ومن خلال نظرة موضوعية عامّة لهذه الآيات وجدناها تتحرك تجاه أربعة محاور، تكوِّن الصورة الواضحة عن هذه النظرية، ومن مجموع هذه المحاور الأربعة، وما يدور حولها من آيات مؤيّدة وشاهدة، تتّضح بجلاء حقيقة الجهاد، ويتبيّن دوره تجاه الشريعة والإنسان معاً.

وهذه هي المحاور الأربعة التي يتحرك الآي القرآني حولها وباتّجاهها:

الأوّل: الدعوة إلى التوحيد.

الثاني: الموقف الذي تتّخذه الجاهلية من الدعوة إلى التوحيد.

---

١. فؤاد عبدالباقي، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم*، ط ١.

ثالثاً: موقف الإسلام من ردود فعل الجاهلية «الجهاد».

الرابع: دور الجهاد في إفشال وإحباط الصدّ الجاهلي.

والآن نبدأ الحديث عن هذه المحاور التي تتشكّل منها النظرية الجهادية على التوالي.

محاور النظرية القرآنية في الجهاد

المحور الأوّل: الدعوة إلى التوحيد وأهمّ ما تتّصف به

أنّها لها مساس بأمرين هامّين هما:

الأوّل: وضع منهج للحياة.

الثاني: استلام السيادة في حياة الناس.

وممّا يدلّ علىٰ هذين الأمرين من الآيات الكريمة ما يلي:

١ ـ قوله تعالىٰ:

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ...﴾[1].

وعلىٰ ضوء هذه الآية نرىٰ أنّ الشريعة التي أُرسل بها محمّد ﷺ قائمة علىٰ منهج متميّز في الحياة، ذلك هو منهج الهدىٰ والحقّ، وقائمة علىٰ سيادة هذا المنهج وظهوره على الدين كلّه.

٢ ـ قوله تعالىٰ:

﴿أَلا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبارَكَ اللّٰهُ رَبُّ العالَمِينَ﴾[2].

فقوله تعالىٰ «الأمر» يعني: الحكم، أي فكما له الخلق له الحكم والسيادة علىٰ ما يخلق.

٣ ـ قوله تعالىٰ:

﴿... وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّٰهِ ...﴾[3].

أي من دون الله لا أحد يستحقّ الربوبيّة، وليس من حقّ أحد أن يدّعيها ويحكم من خلالها بين الناس.

---

١. سورة الفتح: ٢٨.
٢. سورة الأعراف: ٥٤.
٣. سورة آل عمران: ٦٤.

٤ـقوله تعالىٰ:

﴿... وَهُوَ الَّذِى فِى ٱلسَّماءِ إِلـٰهٌ وَفِى الأَرْضِ إِلـٰهٌ ... ﴾[١].

وأمر الحاكمية والسيادة فيها واضح بجلاء.

٥ـقوله تعالىٰ:

﴿وَطائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللّٰهِ غَيْرَ الحَقِّ ظَنَّ ٱلجاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنا مِنَ ٱلأَمْرِ مِنْ شَىْءٍ قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلّٰهِ ... ﴾[٢].

والمعنىٰ: هل لنا سيادة وولاية وحكم؟

والجواب الذي يتضمّن الإثبات المطلق للحكم والسيادة لله عزّوجلّ ينفي ـ بالملازمة وبشكل مطلق أيضاً ـ الحقّ في الحكم والسيادة لهذه الطائفة التي تبتغي الحكم والسيادة وأهمَّها أمرُهما.

هذا هو روح الدعوة إلى التوحيد، منهج متميّز، وحركة من أجل تطبيق حكم الله علىٰ وجه الأرض كلّها، وفي كلّ زمان.

وأمرُ هذه الدعوة أمرٌ عالمي، لأنّه لكلّ النّاس، ولكلّ زمان، قال تعالىٰ:

﴿وَما أَرْسَلْناكَ إِلّا كافَّةً لِلنّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴾[٣].

إنَّ الله سبحانه وتعالىٰ أوجد البديل في الحكم بين الناس، وحلّ ما يختلفون فيه، فبدلاً من أن يسود الناس الحكم الجاهلي، أنزل الله حكمه وشريعته ودينه الحنيف ليأخذ زمام الحاكمية بين الناس وعليهم، فإن اختاره الناس فقد اختاروا السعادة والأمن والحياة الكريمة، وإن أبَوْا وحاربوه فإنّه تعالىٰ يأمر بقتال هؤلاء إلىٰ أنْ يُسلموا إلىٰ حكمه وشرعه.

فالخطر كلَّ الخطر في منهج دعوة التوحيد ـ على الكيانات الجاهليّة الكافرة ـ يأتي من كون دعوة التوحيد تؤول في نهاية المطاف إلىٰ دعوة الناس إلى الإيمان بحكمها وشرعها

---

١. سورة الزخرف: ٨٤.
٢. سورة آل عمران: ١٥٤.
٣. سورة سبأ: ٢٨.

وأحقّيتها في السيادة، دعوةً تنسجم مع فطرة الإنسان وتتجاوب مع آماله وآلامه.

وخلاصة القول في هذا المحور: أنَّ دعوة التوحيد تصدم الجاهلية بأمرين هامّين هما:

١ ـ أنَّ منهج التوحيد يختلف اختلافاً كاملاً عن منهج الجاهلية، فمنهج التوحيد مفاده هو مفاد قوله تعالىٰ:

﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَاتِ إِلَى ٱلنُّورِ...﴾[١]، أي إخراج الناس من ظلمات الحكم الجاهلي إلىٰ أنوار الحكم الإلهي والإيمان به وتوحيده. ومنهج الجاهليّة مفاده قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ ٱلطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَاتِ ...﴾[٢].

٢ ـ أنَّ دين التوحيد ليس منهجاً فحسب، بل جاء لتطبيق سيادة الله وحكمه علىٰ وجه الأرض كلّها، بحيث لايدع بقعة محكومة من قبل غيره.

وهذان الأمران هما أخطر ما يهدّد سيادة الجاهلية، وأكثر ما يقلق كياناتها الحاكمة والمرتبطة بها علىٰ وجه الأرض.

❊ ❊ ❊

المحور الثاني: الموقف الذي تتخذه الجاهلية من الدعوة إلى التوحيد

تتّخذ الجاهليّة ـ وهي تبتغي الحكم والسيادة لمنهجها وسلطانها أمام منهج التوحيد وحاكميته ـ ردود فعل معاكسة. علىٰ شكل صدّ للناس وإعاقة وعرقلة لهم من الالتحاق في موكب التوحيد والدينونة بمنهجه والإيمان بحكمه وسلطانه، علىٰ شكل إثارة للفتن في مسير الدعوة إلى الله، وإضلال للناس وإكراه لهم على الكفر والرزوح تحت نيره، أو بالانضواء تحت لوائه، والقرآن كثيراً ما يركّز علىٰ ردّ الفعل الجاهلي، وحبّذا لو توسّعنا بدراسته[٣].

يمكننا من خلال متابعة سريعة لثلاث مفردات ركّز عليها القرآن في هذا المجال ـ وهي: «الصدّ» و«الفتنة» و«الإضلال» ـ أنْ نكتشف مساحة ردود الفعل المشار إليها، وها هي الآيات التي تتضمّن هذه المفردات:

---

١ و٢. سورة البقرة: ٢٥٧.

٣. لقد عالجنا هذا الموضوع بشكل تفصيلي موسّع في كتابنا *خطّ الأنبياء والمواجهة*.

١ـقوله تعالىٰ:

﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلاًّ وَلا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْواهِهِمْ وَتَأْبىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فاسِقُونَ * إِشْتَرَوْا بِآياتِ اللّٰهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ ساءَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1].

٢ـقوله تعالىٰ:

﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ أَضَلَّ أَعمالَهُم﴾[2].

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ وَشاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدىٰ لَنْ يَضُرُّوا اللّٰهَ شَيْئاً﴾[3].

٣ـقوله تعالىٰ:

﴿وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ مَنْ آمَنَ بِهِ...﴾[4].

٤ـوقوله تعالىٰ:

﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَها عِوَجاً﴾[5].

٥ـوقوله تعالىٰ:

﴿وَلايَجْرِمَنَّكُم شَنَآنُ قَومٍ أنْ صَدُّوكُم عَنِ الْمَسجِدِ الحَرامِ أنْ تَعتَدُوا﴾[6].

هذا بعض ما ورد من الآيات في الصدّ.

وأمّا ما ورد منها في إثارة الفتنة فهو ما يلي:

١ـقوله تعالىٰ:

﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِناتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذابُ الْحَرِيقِ﴾[7].

---

١. سورة التوبة: ٨ـ٩.

٢. سورة محمد: ١.

٣. سورة محمد: ٣٢.

٤. سورة الأعراف: ٨٦.

٥. سورة آل عمران: ٩٩.

٦. سورة المائدة: ٢.

٧. سورة البروج: ١٠.

٢ ـ قوله تعالىٰ:

﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هاجَرُوا مِنْ بَعْدِ ما فُتِنُوا ثُمَّ جاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِها لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[١].

٣ ـ قوله تعالىٰ:

﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلىٰ خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَأِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾[٢].

وأمّا ما نورده بخصوص لفظة الإضلال فهو ما يلي:

١ ـ قوله تعالىٰ:

﴿حَتّىٰ إِذا ادّارَكُوا فِيها جَمِيعاً قالَتْ أُخْراهُمْ لِأُولاهُمْ رَبَّنا هٰؤُلاءِ أَضَلُّونا فَآتِهِمْ عَذاباً ضِعْفاً مِنَ النّارِ قالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلٰكِنْ لا تَعْلَمُونَ﴾[٣].

٢ ـ قوله تعالىٰ:

﴿إِنّا أَطَعْنا سادَتَنا وَكُبَراءَنا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلا﴾[٤].

٣ ـ قوله تعالىٰ:

﴿وَما أَضَلَّنا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ﴾[٥].

٤ ـ قوله تعالىٰ:

﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَما هَدىٰ﴾[٦].

وبناءً علىٰ ما مرّ من آيات، نستطيع القول: إنَّ مهمّة الجاهليّة ومن يرتبط بها هو الصدّ عن سبيل الله، وفتنة المؤمنين، وإعاقة دعوة التوحيد.

* * *

١. سورة النحل: ١١٠.
٢. سورة يونس: ٨٣.
٣. سورة الأعراف: ٣٨.
٤. سورة الأحزاب: ٦٧.
٥. سورة الشعراء: ٩٩.
٦. سورة طه: ٧٩.

المحور الثالث : موقف الشريعة من ردود الفعل الجاهلي

إنّ الموقف الإسلامي لمواجهة ردود الفعل الجاهلي علىٰ مسار دعوة التوحيد هو الجهاد. كما أنَّ الفهم القرآني الواعي للجهاد يتّضح من خلال إعطاء الجـهاد مهمّة الدفاع عن العقيدة لاطرحها من خلاله.

إذن مهمّة الجهاد ـ وإن كان ابتدائياً وغزواً في بعض حـالاته ـ مـهمّة دفـاعية،[١] إلّا أنّهـا لا بالمعنى العسكري الذي يعني صدّ الهجوم وردّه، بل بمعنىٰ أوسع من ذلك، ويتّضح من خلال ما تقوم به الجاهلية من إعاقة لحركة التوحيد، وإثارة الفتنة في طريقها، وما يقوم به الجهاد من إزالة لهذه الإعاقة، وإخماد لنار الفتنة، وإطفاء لنائرتها، ودفاع عن هذه الحركة وهي تشـقّ طريقها في تعبيد الناس إلى الله وحده.

المحور الرابع : دور الجهاد في إحباط وإفشال الصدّ الجاهلي

لاشكّ أنَّ للجهاد دوراً خطيراً في إحباط وإفشال الفتن والمؤمرات التي تحيكها الجـاهلية الحاكمة لصدّ الناس عن التوحيد، بل هو مبرّر الشريعة في تشريعه، وقد سلكت الشريعة من أجل ذلك مراحل تدريجيّة في الوصول إليها.

فالجهاد إذن تشريع حركيّ يناسب الظرف الزمني، والوضع السياسي، والمحيط الذي ينفّذ ويتحرك فيه، فهو ليس من قبيل التشريعات ذات القالب الواحد في الممارسة والأداء، بل هو تشريع يراعي مناسبات الموضوع الخارجي في طبيعة تنفيذه وصياغة الأمر به.

❊ ❊ ❊

١. لا يخفىٰ أنَّ الشيخ الاستاذ ليس بصدد الحديث عن الاصطلاح الفقهي لأنواع الجـهاد، وإنَّما حـديثه كـان بـصدد المفهوم القرآني العام للجهاد. فلا يقال كيف يعمّم مهمّة الدفاع لما كانت مهمّته مهمّة غزو مثل الجهاد الابتدائي، أو كيف يلحق ما كان هجوماً وغزواً مثل الجهاد الابتدائي في قوله: «مهمّة الجهاد مهمّة دفاعية» بالدفاع الذي هو أحد قسمي الجهاد؟ وحتّىٰ لو قيل فإنَّ مهمّة الغزو الظاهرة من الجهاد الابتدائي لم تكن لأجل الغزو بالذات وإنَّما لأجل رفع الفتنة التي هي من طبع الكفّار، ورفع الفتنة من أعلىٰ درجات الدفاع عن خطّ التوحيد.

مراحل الجهاد:

وعندما ندرس الجهاد من خلال القرآن نجده ـ مراعاة لتلك الظروف ـ مرّ بمراحل عديدة هي كالتالي:

المرحلة الأولىٰ: الكفّ «المنع» أو سياسة اللاعنف

الكفّ عن المواجهة والامتناع عن اللجوء إلى القوّة هو سياسة المرحلة الأُولى، فالمؤمنون في هذه المرحلة لو كانوا يتصدّون للجاهلية بالجهاد والكفاح المسلّح في الأيّام الأولىٰ من انطلاق دعوتهم لأبادهم المشركون ولمحَوا وجودهم.

فالمرحلة هذه كانت تقتضي منهم أنْ يكفّوا أيديهم ويقتصروا على الثبات على المبادئ، وعلىٰ إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، قال تعالىٰ مشيراً إلىٰ هذه المرحلة:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكاةَ فَلَمّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتالُ إِذا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النّاسَ كَخَشْيَةِ اللّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقالُوا رَبَّنا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنا الْقِتالَ لَوْلا أَخَّرْتَنا إِلىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتاعُ الدُّنْيا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقىٰ وَلا تُظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾[١].

ومن المعلوم أنَّ هذه الآية مدنية النزول إلّا أنّها تتحدث عن مرحلة كان لابدّ منها في طريق المواجهة الرسالية.. إنّها تتحدث عن موقف اللاعنف الذي أُمِر المؤمنون به في مكّة، وبالخصوص في المراحل الأُولىٰ للدّعوة إلى الله.

المرحلة الثانية: الإذن

قال تعالىٰ: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللّهَ عَلىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنا اللّهُ وَلَوْلا دَفْعُ اللّهِ النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَواتٌ وَمَساجِدُ يُذْكَرُ فِيها اسْمُ اللّهِ كَثِيراً وَلَيَنْصُرَنَّ اللّهُ مَنْ

---

١. سورة النساء: ٧٧.

يَـنْصُرُهُ إِنَّ اللّهَ لَـقَوِيٌّ عَـزِيزٌ * اَلَّذِينَ إِنْ مَكَّـنّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقامُوا اَلصَّلاةَ وَآتَـوُا اَلزَّكاةَ وَأَمَـرُوا بِالْـمَعْرُوفِ وَنَـهَوْا عَنِ المُنْكَرِ وَلِلّهِ عاقِـبَةُ اَلأُمُورِ﴾[1].

إذن بعد أن تمَّ إخراج المؤمنين من مكّة واستقرّوا في المدينة أَذِن الله عزّ وجلّ لهم بقتال مَن أخرجهم بغير حقّ.

وقد عرف المؤمنون أنَّ من وراء هذا الإذن فرضاً، وفرق كبير بين الإذن والفرض. ولكن لماذا أُذِن لهم في هذه المرحلة المدنيّة من حياتهم ولم يُكتب الجهاد عليهم؟

والجواب الذي نعتقده عن هذا السؤال، هو أنَّ مرحـلة الإذن تـرتبط بـالوضع النـفسي للمؤمنين، إضافة إلىٰ أنَّ مرحلة الفرض تحتاج إلىٰ نقلة، لم يتهيّأ بعد ظرفها النفسي كاملاً.

المرحلة الثالثة: تشريع وجوب الدفاع

قال تعالىٰ:

﴿وَقاتِلُوا فِي سَبيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقاتِلُونَكُمْ وَلاتَعْتَدُوا إِنَّ اللّهَ لايُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ* وَاَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ اَلقَتْلِ وَلا تُـقاتِلُوهُمْ عِـنْدَ اَلمَسْجِدِ اَلحَرامِ حَتّىٰ يُقاتِلُوكُمْ فِـيهِ فَإِنْ قاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذٰلِكَ جَزاءُ اَلكافِرِينَ﴾[2].

وهنا خرج أمر الجهاد من دائرة الإذن إلىٰ دائرة الفرض والكتابة، لكن هذه الفريضة كانت دفاعيّة لأنّه تعالىٰ يقول: ﴿الذين يقاتلونكم﴾.

المرحلة الرابعة: وجوب البدء بالقتال

قال تعالىٰ مبيّناً ذلك:

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ اَلقِتالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسىٰ أَنْ تَـكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[3].

و«كُتِبَ» من أقوىٰ تعبيرات الفرض، و«الكره» في الآية يعبّر عن مـدىٰ عـمق مـعاناة

---

١. سورة الحج: ٣٩ ـ ٤١.
٢. سورة البقرة: ١٩١.
٣. سورة البقرة: ٢١٦.

المسلمين في هذه المرحلة ؛ ذلك لأنّ الحكم قد عُمِّمَ[١].

المرحلة الخامسة : التحريض والتأنيب والتهديد

وهكذا تصل النوبة إلىٰ هذه المرحلة ، ونجد في القرآن آيات تشير إلىٰ ذلك، وهي كما يلي :

١ـقوله تعالىٰ:

﴿ياأَيُّهاالنَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صابِرُونَ يَغْلِبُوا مِئَتَيْنِ... ﴾[٢]، ومن أقوىٰ أساليب التحريض على القتال قوله تعالىٰ: ﴿فَقاتِلْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ لا تُكَلَّفُ إِلّا نَفْسَكَ ﴾[٣].

٢ـقوله تعالىٰ:

﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا ما لَكُمْ إِذا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ اثّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالحَياةِ الدُّنْيا مِنَ الآخِرَةِ فَما مَتاعُ الحَياةِ الدُّنْيا فِي الآخِرَةِ إِلّا قَلِيلٌ ﴾[٤].

٣ـقوله تعالىٰ:

﴿إِلّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذاباً أَلِيماً وَيَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُم وَلا تَضُرُّوهُ شَيْئاً وَاللّٰهُ عَلىٰ كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ ﴾[٥].

المرحلة السادسة : النفير العام

قال تعالىٰ مبيّناً ذلك :

﴿إِنْفِرُوا خِفافاً وَثِقالاً وَجاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[٦].

---

١. يقصد (حفظه الله) من تعميمه هو شموله للجهاد الابتدائي والدفاعي المستفاد من إطلاق كتابة القتال في الآية الكريمة. إلّا أن الآية نزلت في الأصلي منه وهو قتال الكفار ابتداءً ذكر ذلك صاحب *الجواهر* ﷺ في كتاب الجهاد في بيان المراد منه ج ٢١، ص ٤.

٢. سورة الأنفال: ٦٥.

٣. سورة النساء: ٨٤.

٤. سورة التوبة: ٣٨.

٥. سورة التوبة: ٣٩.

٦. سورة التوبة: ٤١.

وهذه المراحل التي مرَّ بها تشريع الجهاد تحتاج إلىٰ دراسة، وهي أكثر من المراحل التي مرّ بها تشريع تحريم الخمر، بل إنَّ معاناة الرسول ﷺ هنا أعمق من معاناته في تطبيق حكم تحريم الخمر، وإحساسه بالمشقّة أكثر.

وقد أشرنا إلىٰ هذه المعاناة الحقيقية التي كان المسلمون يشعرون بها في ظلّ تشريع فريضة القتال في سبيل الله، وقلنا: إنَّ لفظة «كُرْهٌ» الواردة في آية البقرة، أبلغ ما يعبّر عن هذه المعاناة.

هذا ما عن مراحل تشريع الجهاد في سبيل الله.

***

أهداف الجهاد:

أمّا أهدافه ومهمّاته فالقرآن يبيّن للجهاد أربع مهمات أساسية، وهي كالتالي:

أولاً: الدفاع عن معاقل التوحيد.

ثانياً: الدفاع عن المستضعفين.

ثالثاً: إزالة حالة الافتتان والعقبات عن طريق الدعوة.

رابعاً: الدفاع عن المجتمع البشري «الإنسان».

وتتبيَّن المهمّة الأُولىٰ من مهمّات الجهاد من خلال قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللّٰهِ النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَواتٌ وَمَساجِدُ يُذْكَرُ فِيها اسْمُ اللّٰهِ...﴾[1].

والصوامع والبِيَع والصلوات والمساجد هي هذه المعاقل التي أَوْلَتها الشريعة اهتماماً في الحماية والدفاع عنها؛ لأنّها محالّ ذكر الله، ومعاقل توحيده وعبادته عزّوجلّ، فهي علىٰ ضوء ما لها من قيمة كبيرة شرّع الجهاد من أجل حمايتها والدفاع عنها، بل جعلت حمايتها من أولىٰ أهداف الجهاد ومن أهمّ مهماته الأساسية.

وأمّا المهمة الثانية وهي الدفاع عن المستضعفين فتتجلّىٰ من خلال قوله تعالىٰ:

﴿وَما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَالنِّساءِ وَالْوِلْدانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظّالِمِ أَهْلُها وَاجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً وَاجْعَلْ لَنا مِنْ

١. سورة الحج: ٤٠.

لَدُنْكَ نَصِيراً ﴾[١].

وسبب النزول هو وجود مستضعفين في مكّة آنذاك ممّن يحتاجون إلىٰ هذه الحماية.

وأمّا المهمة الثالثة وهي إزالة العقبات والفتنة عن طريق الدعوة إلى التوحيد، فتتجلّىٰ من خلال قوله تعالىٰ: ﴿وَقاتِلُوهُمْ حَتّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلّٰهِ فَإِنِ ٱنْتَهَوْا فَلا عُدْوانَ إِلّا عَلَى الظّالِمِينَ ﴾[٢]، وفي آية أُخرىٰ ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُ لِلّٰهِ﴾ بل إنَّ جهاد مثيري الفتن في طريق الدعوة إلى التوحيد وقتلهم يُعَدّ أقلّ ممّا يستحقونه. وقوله تعالىٰ الآتي يبيّن هذه الحقيقة:

﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلحَرامِ قِتالٍ فِيهِ قُلْ قِتالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ ٱللّٰه وَكُفْرٌ بِهِ وَالمَسْجِدِ ٱلحَرامِ وَإِخْراجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللّٰهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ... ﴾[٣].

والمفسّرون يختلفون في تفسير الآية، وأفضل ما قيل في تفسيرها هو: أنّ الجاهليّة تفتن الناس عن دينهم، والآية تخاطب المؤمنين، وتقول لهم: إذا كان عملهم هكذا فهل تستكثرون القتل عليهم، إنَّ القتل دون استحقاقهم. وممّن أشار إلىٰ هذا المعنى السيد الطباطبائي في تفسيره *الميزان*.[٤]

ثمَّ لايقتصر حدّ الفتنة علىٰ إخراج الناس من المسجد الحرام أو صدّهم عن سبيل الله ـ كما بيّنته الآية السابقة ـ بل يتمثّل بألوان أُخر، وهي نشر الأفكار الضالّة والترويج لها عبر وسائل كثيرة.

وأمّا **المهمة الرابعة**: وهي الدفاع عن المجتمع البشري «الإنسان» فخير ما ينبّئنا عن هذه المهمّة، التي لايمكن إصطيادها بالنظر الساذج، هو قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْلا دَفْعُ ٱللّٰهِ ٱلنّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ ٱلأَرْضُ وَلٰكِنَّ ٱللّٰهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلعالَمِينَ ﴾[٥]، الذي يترجم النتائج النهائية لحركة الصراع والجهاد القائمة بين فئات النّاس.

---

١. سورة النساء: ٧٥.
٢. سورة البقرة: ١٩٣.
٣. سورة البقرة: ٢١٧.
٤. *الميزان في تفسير القرآن*، ج ٢، ص ١٦٧.
٥. سورة البقرة: ٢٥١.

ثمَّ إنَّ هذه المهامّ الأربعة والمراحل الستّة للجهاد تمثّل بأجمعها النظرية القرآنية للجهاد، أو فكرة فقه الجهاد فيه بشكل موجز.

❊ ❊ ❊

الفصل الأول

أقسام الجهاد وأحكامه

- ○ جهاد المشركين
- ○ جهاد أهل الكتاب
- ○ جهاد المحاربين لله ورسوله
- ○ جهاد أهل البغي
- ○ جهاد الطغاة

١

جهاد المشركين

في هذا الفصل يقع البحث في مسائل ثلاثة هي كما يلي:

الأُولىٰ: وجوب الجهاد.

الثانية: الوجوب الابتدائي للجهاد.

الثالثة: اشتراط إذن الإمام المعصوم في وجوب الجهاد الابتدائي.

وسنتناول البحث في كلٍّ منها بالتسلسل إن شاء الله تعالىٰ، فنبتدئ ـ مستعينين به عزّوجلّ ـ بالمسألة الأُولىٰ.

المسألة الأُولىٰ: وجوب الجهاد

وهو ممّا لاشكّ فيه، وقد ذكرنا أنَّ الجهاد مرَّ بثلاثة مراحل إضافةً إلىٰ ما يستتبعها من التحريض عليه وتأنيب من يتخلّف عنه ولايؤدّيه ولايكون من جملة النافرين إليه، وتعميمه بحيث يشمل الدفاع والابتداء.

وقد ذكرنا أنَّ آيات المرحلة الثالثة «مرحلة الفرض والتشريع» وما يستتبعها صريحة فيه، بل قلنا: إنَّ أصرح لفظة وأقواها فيه هي لفظة «كُتِبَ» الواردة في قوله تعالىٰ: ﴿كُتب عليكم القتال وهو كره لكم...﴾ فالجهاد إذن فرض مكتوب لا خلاف فيه بين المسلمين فضلاً عن علماء الطائفة.

وقد أشار الأصحاب المتقدّمون منهم والمتأخرون إلىٰ ذلك، فمن المتقدّمين مثلاً ابن زهرة رحمه الله في *الغُنية* حيث قال:

«الجهاد فرض من فرائض الإسلام بلا خلاف»[١].

ومن المتأخّرين السيد الخوئي رحمه الله في الفصل الأوّل من رسالته *منهاج الصالحين* في وجوب جهاد المشركين بعد امتناعهم عن قبول دعوة التوحيد، حيث قال: «ولا خلاف في ذلك بين المسلمين قاطبة. ويدل علىٰ ذلك غير واحد من الآيات الكريمة»[٢].

وقد زاد صاحب الجواهر رحمه الله من قبله حيث قال: «وكيف كان فلا خلاف بين المسلمين في وجوبه في الجملة، بل هو كالضروري، خصوصاً بعد الأمر به في الكتاب العزيز في آيات كثيرة كقوله تعالىٰ: ﴿يا أَيّها النبيّ جَاهِدِ الكُفَّارَ وَالمُنافِقِين﴾وقوله تعالىٰ: ﴿حَرِّضِ المُؤمِنينَ عَلى القِتالِ﴾ إلىٰ غير ذلك[٣].

أقول: ومع كونه مجمعاً عليه[٤] ولا خلاف فيه، فقد كان ديدنهم (رضوان الله تعالىٰ عليهم) ذكر الأدلّة من آيات وروايات وغيرهما علىٰ وجوبه، فذكروا ـ إضافة إلىٰ دليلَي الإجماع والضرورة ـ الكثير من الآيات والروايات الدالّة علىٰ ذلك وبألسنة مختلفة، بل ذكروا أنَّ العقل يستقلّ بوجوب الجهاد؛ لأنَّ به حفظ الدين والفطرة اللذين هما من أهمّ حقوق الإنسانية.

وقد مرّ بنا، لاسيّما في المقدمة، ذكر طرف من الآيات.

أمّا الروايات فتواترها وكثرتها يقتضيان القطع بوجوبه، وهنا نذكر منها فقط ما جاء بلسان الفرض:

الرواية الأُولىٰ: روت زينب بنت عليّ عليها السلام: قالت فاطمة عليها السلام في خطبتها: «فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك والجهاد عزّاً للإسلام»[٥].

الرواية الثانية: وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب رفعه، قال: قال

---

١. *سلسلة الينابيع الفقهية*، ج٩، ص ١٥١.
٢. *منهاج الصالحين*، ج١، ص ٣٦٠.
٣. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص٨.
٤. الإجماع تامّ علىٰ كفائيته فضلاً عن أصل وجوبه.
٥. *وسائل الشيعة*، ج١، ب١ من أبواب مقدمة العبادات، ح٢٢.

أمير المؤمنين عليه السلام: «إنَّ الله فرض الجهاد وعظّمه وجعله نصره وناصره، والله ما صلحت دنيا ودين إلّا به»[١].

ومثل الفرض ما جاء بلسان الكتابة واللزوم، فما جاء بلسان الأوّل عن الجعفريات: أخبرنا عبد الله بن محمّد، أخبرنا محمّد، حدثني موسىٰ قال: حدّثنا أبي، عن أبيه، عن جدّه جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن جدّه عليّ بن الحسين، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كتب الله الجهاد علىٰ رجال أُمّتي، والغيرة علىٰ نساء أُمّتي، فمن صبر منهنّ واحتسب أعطاها الله أجر شهيد»[٢].

وما جاء بلسان الثاني عن تفسير الإمام عليّ: «سئل أمير المؤمنين عليه السلام عن النفقة في الجهاد إذا لزمَ أو استُحِبَّ، فقال: أمّا إذا لزم الجهاد بأنْ لا يكون بإزاء الكافرين (من يَنوب) عن سائر المسلمين، فالنفقة هناك الدرهم بسبعمائة ألف درهم، فأمّا المستحب الذي قصده الرجل وقد ناب عنه من سبقه واستغنىٰ عنه، فالدرهم بسبعمائة حسنة، كلّ حسنة خير من الدنيا وما فيها مائة ألف مرة»[٣].

المسألة الثانية: الوجوب الابتدائي للجهاد

والبحث في هذه المسألة يدور حول أمرين نبحثهما معاً، وهما:

١ ـ الأدلّة على الوجوب الابتدائي.

٢ ـ مَنْ يجب جهاده.

من المعلوم أنَّ جهاد المشركين وقتالهم من قِبَل المؤمنين بالله عزّ وجلّ هو القدر المتيقّن من مجموع الأدلّة علىٰ هذا الغرض المقدّس، ولكن هل أنَّ جهادهم يجب فيما لو كان المسلمون بوضع دفاعي فحسب، أم أنّه يجب ابتداءً مثلما يجب دفاعاً؟

بهذا السؤال نبدأ البحث في هذه المسألة فنقول:

إنّ تعيين الإجابة عن هذا السؤال يتحقّق باستعراض ما وجدناه من أدلّة متعاضدة علىٰ

---

١. *نفس المصدر*، ج ١، ب ١ من أبواب جهاد العدو، ح ١٥.

٢. *مستدرك الوسائل*، ج ١١، ص ٢٥، ح ٢، رقم [١٢٣٣٧].

٣. *نفس المصدر*، ص ٢٠، ح ٤٦، رقم [١٢٣٢٠].

الوجوب الابتدائي لجهاد المشركين وقتالهم فضلاً عنها في حالة الدفاع عن بيضة الإسلام، والأدلّة عليه خمسة، وهي كالتالي:

* * *

الدليل الأوّل: سيرة الرسول ﷺ

وفيها نلتقي جملة من المعارك والغزوات كان القتال فيها ابتدائياً، أي أنَّ الرسول ﷺ وجيشه لم يكونا في حالة دفاع عسكري.

ومن هذه المعارك والغزوات: معركة بدر الكبرىٰ، حيث هجم فيها المسلمون علىٰ قوى الشرك والكفر، التي أخرجها البطر والكبرياء والاستخفاف بقوّة المسلمين الذين تعرّضوا لِغَنمْ قافلتهم التجاريّة العائدة من الشام باتّجاه قريش، بعد أنْ أفلتت منهم.

ومنها: معركة خيبر، وإن كان السبب الذي أدّىٰ إليها هو خيانة اليهود، ونقض عهدهم الذي أبرموه مع المسلمين بعدم الانضمام إلى المشركين ومناصرتهم في حربهم مع المسلمين، حيث نقضوه في حرب الأحزاب وانضمّوا إلىٰ صفوف المشركين ضدّ المسلمين، فما أنْ انتهى الرسول ﷺ من حرب الأحزاب، تحوّل مباشرة إلىٰ حرب اليهود في معركة خيبر، جزاءً بما فعلوه من خيانتهم ونقضهم العهد.

فالمسلمون إذن في هذه المعركة لم يكونوا ـ وهم البادئون بالهجوم علىٰ حصون اليهود وقلاعهم ـ في حالة دفاع، بل كان الجهاد فيها ابتدائياً.

وهكذا القول في معركة مؤتة، سوىٰ أنّ الداعي فيها هو قتل الدعاة الذين بعثهم رسول الله ﷺ لتبليغ أمر الإسلام ودعوته من قبل الكفّار علىٰ حدود الشام، وقتل سفير الرسول ﷺ من قبل شرحبيل هناك، وقد بعثه ﷺ إلىٰ ملك الشام برسالة يدعوه فيها إلى التوحيد والإسلام.

وهكذا أيضاً نفس الكلام يقال عن تأمير رسول الله ﷺ لأُسامة بن زيد في آخر غزوة علىٰ جيش المسلمين لقتال جيش الكفر علىٰ حدود الشام، وإن كان السبب فيها قد يكون هو تصميم الكفّار على الهجوم علىٰ جيش المسلمين وإبادته في معركة تبوك، والذي ما لبث أنْ

تحوّل إلىٰ هزيمة ووهن بعدما تبيّن لهم أنّ المسلمين علىٰ قوّة عالية من المعنوية، وعلىٰ درجة غريبة من الضبط القتالي ومعرفة بفنونه.

إذن فسيرة رسول الله ﷺ من خلال هذه الوقائع التاريخية خيرُ شاهدٍ علىٰ أنّ الجهاد يجب ابتداءً مثلما يجب دفاعاً، كما تحكيه غزوات ومعارك أُخرىٰ له ﷺ.

وإذا قيل: يمكن مناقشة هذا الدليل من خلال كون السيرة دليلاً لُبّياً، والدليل اللبيّ لا ظهور له فلا نتمسّك به إلّا بمقدار المتيقّن منه، وهو الجهاد الدفاعي، وما زاد عنه نشكّ فيه، فننفيه بالأصل.

يقال في إجابة هذه المناقشة: إنّها موهونة؛ لأنّه من الواضح أنّ هذه الحروب كانت ابتدائية[1].

---

١. وإذا قيل: إنّ معركة بدر كانت دفاعية لا ابتدائية؛ لأنّها كانت نتيجة لما قام به المشركون من إيذاء المؤمنين وتعذيبهم وفتنتهم في دينهم وإخراجهم الرسول ﷺ وسائر المؤمنين برسالته من بيوتهم، ونهبهم، وسلبهم، والعدوان عليهم، إلىٰ غير ذلك، فالبدأة من المشركين إضافة إلىٰ ما صرّحت به آية سورة البراءة، وهي تتحدث عن صفة البدء بالعدوان التي يتّصف بها المشركون ونظراؤهم بقوله تعالىٰ: ﴿**وهم بدأُوكم أوّل مرّة**﴾، وإضافة إلىٰ ما ثبّتته تقريرات بعض العلماء في التفسير والتاريخ من دفاعية معركة بدر لا ابتدائيتها وتشكيك البعض من الفقهاء في ابتدائيتها، فإذا قيل هكذا.

قلنا إنّ الدفاع والابتداء في الجهاد حالتان يقرّرهما الواقع الفعلي للمعركة في زمن وقوعها، لا الواقع المنقضي قبلها ولا تقريرات المفسرين أو تحليلات المؤرخين واحتمالات وتشكيكات الآخرين.

ولو أبينا إلّا الاستدلال بالآية في إعطاء صفة الدفاعية لمعركة بدر، قلنا: إنّ الآية وردت فيها عدّة تفسيرات:

منها: أنّها تتحدّث عن المشركين في قريش.

ومنها: أنّها تتحدّث عن حلفاء قريش وجيرانهم ممّن لم يؤمنوا بعد فتح مكّة وهم لاتّحادهم مع قريش واتّصالهم بهم وصفوا ـ كما يقول صاحب تفسير الميزان ـ بما توصف به قريش بالأصالة.

ومنها: أنّها تتحدّث عن زمن الظهور. وفي هذا التفسير الأخير روايات متفرقة من طرق أهل البيت ﷺ (ج٩، ص١٨٤).

فإذا أخذنا بالتفسير الثاني والثالث تخرج معركة بدر عن إشكال هذا القائل، ولا معيّن للأوّل سوى القول بأنّ سورة براءة جزء من سورة الأنفال التي تتحدّث عن معركة بدر، وأمّا معنى الأخذ بالقول الثاني، فهو ما اتّفقت عليه الكلمة بأنّ الآيات الأُولىٰ من سورة البراءة، أي من آية (١ـ١٦) نزلت بعد الفتح، وقوله تعالىٰ: ﴿**وَهُم بَدَأُوكُم أَوّل مرّة**﴾واقع فيها. إضافة إلىٰ أنّ سياق الآية يقودها إلىٰ أنْ تحمل على التفسير الثاني، الذي تخرُج فيه معركة بدر عن مقام الإشكال، فيثبت بالتالي أنّها حرب ابتدائية، ولا مجال للتشكيك في ابتدائيتها كما قال الشيخ الأُستاذ.

وإذا قيل: إنّها ليست ابتدائية بتمام معنى الكلمة، وأنْ لا وجود محضاً لابتدائيتها في الخارج: لأنّ كلّ فعل ـ والمعركة منه ما عدا أفعال المولىٰ عزّ وجلّ في بدأة الخلق ـ لابُدّ أن يرتبط بأسباب سابقة عليه.

←

الدليل الثاني: عموم التعليل

وهو دليل علىٰ عموم الحكم؛ إذ لمّا نرجع إلى القرآن نجده يعلّل القتال بعلّتين:

الأولىٰ: رفع الفتنة كلّ الفتنة عن طريق الدعوة إلىٰ توحيد الله عزّ وجلّ، وقال تعالىٰ:

﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّالِمِينَ﴾[1].

وقال تعالىٰ: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْا فَإِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[2].

والثانية: كفّ بأس الذين كفروا، أي «قوتهم» كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْساً وَأَشَدُّ تَنْكِيلاً﴾[3].

ولن تنتهي الفتنة كلّ الفتنة بما لها من مصاديق عديدة ومتنوّعة إلّا باستئصال كلّ الكفّار

← يقال في جوابه: إنّ كلّ حال لها بدأة خاصة بها، فالظروف الصعبة التي عاشها المسلمون في أوّل بدء الدعوة الإسلامية كانت البدأة في خلقها وتشديد أمرها من طرف المشركين والكفّار، ولكنّها ليست بدأة بالقتال المصطلح عليه عسكرياً بـ(المعركة) وإنّما هي بدأة الفتنة التي يندرج تحتها التعذيب والتهجير والمحاصرة الإقتصادية والإيذاء والسلب والنهب والقتل الفردي وغير ذلك.

نعم إنّها بدأة بالمعركة بمعناها العام وهو الصراع والمواجهة العقائدية، والنصّ القرآني في سورة البراءة يحثّ المؤمنين علىٰ بدء المشركين بالقتال؛ لأنّهم سبق وأنْ خلقوا الأسباب والدوافع الحقيقية والمبرّرات الشرعية والعرفية لهذه البدأة من قبل المؤمنين. وتعبير القرآن عن عمل المشركين هذا وتسميته بالبدأة إشارة إلى البدأة بالأسباب والمبرّرات والدوافع المذكورة. وهي غير البدأة في ساحة معركة بدر، فلاحظ.

والذي يؤيّد ما قلناه أنّ البدأة بقتال المشركين والكفّار لم تكن قد بدأت بمجرّد التحرك باتّجاه غنم القافلة التجارية للمشركين، الراجعة من الشام، بل بدأت ببداية التحرك علىٰ طريق ذات الشوكة ـ طريق إحقاق الحقّ بالقتال. وهي بدأة اختارها الله لرسوله وللمؤمنين.

فلو لم تكن أسباب ظلم فلابدّ من أسباب الكفر والفتنة وخوف الهجوم المباغت من قبل هؤلاء المحاربين. وأيّ ملاكات أعظم من هذه الملاكات؟ بل إنّ هذه الملاكات هي الأحقّ في مشروعية الجهاد الابتدائي، وهي غاية ما يتوقّف عليه هذا النوع من الجهاد.

١. سورة البقرة: ١٩٢.

٢. سورة الأنفال: ٣٩.

٣. سورة النساء: ٨٤.

المهاجمين منهم وغير المهاجمين، ولن تنتهي لو اقتصر المسلمون على القتال الدفاعي.

ولن يُكَفَّ البأس كلّ البأس إلّا بتطهير الأرض كلّ الأرض من فتنتهم ولوثهم وعبثهم ورجسهم ونَجَسِهم بأجمعه كذلك.

إذن عموم العلّة ـ دفع البأس، ورفع الفتنة ـ مُشعِرٌ بعموم الحكم في قتالهم[١]. وقد مُثِّل لعموم العلّة وإشعاره بعموم الحكم بقول: القائل تناول الدواء حتىٰ تشفى، الذي يعني واصل تناول الدواء حتىٰ يتحقّق الشفاء، أي تخليص الجسم كلّ الجسم من خطر المرض. وفي المقام واصِل إستئصال الكفّار حتىٰ يتمّ دفع البأس والفتنة والقضاء عليهما.

الدليل الثالث: إطلاق الآيات

إنّ الآيات الكريمة الواردة في القتال مطلقة، ومقدّمات الحكمة فيها تامّة في متعلَّق المتعلّق. ولو تمّ ذلك كان كافياً في دلالتها علىٰ شمول القتال الواجب للقتال الإبتدائي والدفاعي. فلنقرأ مجموعة منها ونَرَ ذلك:

أولاً: قوله تعالىٰ في سورة البقرة:

﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾[٢].

فتعلّق المتعلّق في هذه الآية المباركة هو: ﴿ٱلَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾، وبالتأكيد لا يخطر علىٰ بال أحد أنّ المقصود منه هو الذين يقاتلونكم قتالاً دفاعياً فحسب، بل إنّ معنى الآية أوسع من ذلك.

فهذه الفقرة من الآية من قبيل قول القائل: «قاتلوا أعداءكم» فالمعنى المستفاد منه يختلف عنه فيما لو قلنا: «فإن قاتلوكم فاقتلوهم»؛ إذ على الأوّل يكون القتال شمولياً، لأنّ شأن الأعداء هو المقاتلة إمّا بالقوة أو بالفعل، مثلما جاء ذلك في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَاعُوا...﴾[٣]، حيث يدفع مدلول قوله:

---

١. إنّ قوله (حفظه الله) عموم العلّة مُشعِر بعموم الحكم يضعِّف دليلية ما جعله دليلاً؛ إذ من المعلوم أنّ الإشعار لا يبلغ درجة الظهور في الدلالة.

٢. سورة البقرة: ١٩٠.

٣. سورة البقرة: ٢١٧.

«لا يزالون» الدالّ على الحاضر والمستقبل إشكال التقدير المخالف للأصل؛ إذ قد يقال: ما هو الدليل علىٰ جعل الذين يقاتلونكم هو «قاتلوا مَنْ هم مِنْ شأنهم أنْ يقاتلوكم» فإنّ هذا تقدير، والتقدير خلاف الأصل. ولا موجب لارتكاب مثل هذا التقدير، خصوصاً بعد ملاحظة كون المشتقّ حقيقة في المتلبّس، فيكون المعنىٰ «قاتلوا مَن يقاتلكم بالفعل».

وعلى الثاني لا يكون شمولياً؛ لأنّه يدلّ علىٰ وجوب القتال في فرض بدء العدوان خاصّة.

ومثله الفرق بين قوله تعالىٰ: ﴿وَقاتِلُوا فِي سَبِيلِ ٱللّٰهِ ٱلَّذِينَ يُقاتِلُونَكُمْ﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿وَلا تُقاتِلُوهُمْ عِنْدَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرامِ حَتّىٰ يُقاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾ إذ القتال في الآية الثانية دفاعيّ فحسب، وفي الأولىٰ مطلق من جهة متعلّقه، أي اقتلوهم حتّىٰ لو لم يبدأوكم بالقتال.

ولمّا كان المتعلّق مذكوراً في الآية، وهو ليس متعلّق الحكم «مادة القتال» حتّىٰ يقال: لا يجري فيه الإطلاق الشمولي*، بل هو متعلّق المتعلّق الذي يجري فيه الإطلاق الشمولي، ولا يحتاج إلىٰ تقدير حتّىٰ يقال بعدم وضوح تقديره في المقام، وبإجمال الحكم من جهة النتيجة، بل هو مذكور كما هو واضح، ومقدّمات الحكمة هنا جارية، وهي تنفي التقييد الإضافي.

ثانياً: قوله تعالىٰ: ﴿يا أَيُّها ٱلنَّبِيُّ جاهِدِ ٱلْكُفّارَ وَٱلْمُنافِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾[1].

فمتعلّق المتعلّق مذكور هنا أيضاً وهو «الكفّار» ولم يعيّنه الإطلاق حتّىٰ يقال: إنّ التعيين ليس من وظيفة الإطلاق بل وظيفته نفي القيود الإضافية. فلا مانع إذن من إجرائه فيه، وهو ليس متعلّق الوجوب الذي يكون الإطلاق فيه بدلياً وليس شمولياً، بل هو متعلّق المتعلّق الذي لا إجمال فيه، فيثبت وجوب قتالهم سواء كانوا مقاتلين للنبيّ ﷺ والمؤمنين فعلاً أم لم يكونوا كذلك.

ثالثاً: قوله تعالىٰ: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا قاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الكُفّارِ...﴾[2].

أي لمّا تبدأوا بتطهير الأرض منهم ابدأوا بالأقرب فالأقرب. فالحكم «يجب» ومتعلّق الحكم هو: «القتال» ومتعلّق المتعلّق «الموضوع» هو: «الكفّار» والإطلاق يجري في متعلّق المتعلّق

---

* علّة ذلك مذكورة في السطور الآتية في المتن.

١. سورة التوبة: ٧٣.

٢. سورة التوبة: ١٢٣.

بدون إشكال كالسابق.

وهكذا نفس الكلام يقال في قوله تعالىٰ: ﴿فَقاتِلُوا أَوْلِياءَ الشَّيْطانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطانِ كانَ ضَعِيفاً﴾[١].

وقوله تعالىٰ: ﴿فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾[٢].

ومتعلّق القتال في الآية الأولىٰ من هاتين الآيتين مذكور وهو «أولياء الشيطان» فيجري الإطلاق فيه فيشمل البادئين. منهم وغير البادئين. وقتال غير البادئين منهم يعدّ قتالاً ابتدائياً[٣].

وأمّا متعلّق المتعلّق في الآية الثانية فمذكور أيضاً، ولا نحتاج إلىٰ تقديره حتّىٰ تأتي الاعتراضات السابقة، فنُجري الإطلاق فيه كما أُجري في نظائره، فيكون دالاً علىٰ القتال الابتدائي أيضاً. ولا توجد كلمة «في سبيل الله» في هذه الآية ولا في الأُخرىٰ إذا صح الاعتراض بها، فلا يرد إذن اعتراض من اعترض من جهتها[٤].

هذا وقد يجاب عن هذه الاعتراضات بصيغة أخرىٰ، وهي أن نقول: إنّ إطلاق القتال في الآيات الكريمة ليس شمولياً، وإنّما هو بدليّ. ومثاله كما لو قلنا: «يجب عليك الصلاة» إذ يتمّ امتثاله بالإتيان بصلاة واحدة، ونحن لا ننتفع من هذا الإطلاق، إنّما الذي ينفعنا هو الإطلاق الشمولي الذي يمثّل له في قولهم: «في الغَنَم السائمة زكاة» أي في كلّ غنم سائمة زكاة. وهو ليس كما قلنا، فلا يمكن أن تجري مقدّمات الحكمة هنا أي في متعلّق الحكم، وعليه ننتقل إلىٰ متعلّق القتال المحذوف الذي يمكن أن نجري الإطلاق فيه؛ إذ القدر المتيقّن فيه هو الكافر، وهذا القدر المتيقّن لا نستفيده من مقدّمات الحكمة، ولا نعيّنه بواسطتها؛ إذ ليس من وظيفة مقدّمات

---

١. سورة النساء: ٧٦.

٢. سورة التوبة: ١٢.

٣. ولا يورد علىٰ هذا الاستدلال بأنّ الآية مشيرة إلىٰ واقعة مفروضة قائمة بين الطرفين، بقرينة قوله تعالىٰ ﴿**الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت**﴾ وبقرينة بعض الآيات التي تحفّها فلا تنظر الآية الكريمة إلىٰ مسألة جواز الابتداء بالحرب وعدم جوازه، فإنّه وإن قيل فإنّ المورد لا يخصّص الوارد، فتبقىٰ الآية إذن ناظرة إلىٰ عموم أولياء الشيطان، من كانوا في تلك الواقعة المفروضة ومن كانوا في غيرها إلىٰ يوم القيامة، وتدفع بإطلاقها خصوصية المورد. وحكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد.

٤. السيد كاظم الحسيني الحائري، *الكفاح المسلّح في الإسلام*، ص٣٧.

الحكمة ذلك، بل وظيفتها ـ كما هو مقرّر في علم الأصول ـ نفي القيد الإضافي عليه، وإنّما نستفيده من غيرها؛ إذ القتال لابدّ أن يكون له متعلّق؛ إذ بدون المتعلّق لا يمكن تصوّره.

والقدر المتيقّن من جوازه هو الكافر والمشرك؛ إذ لو لم يكن قتال الكافر والمشرك جائزاً فقتال مَنْ يجوز؟ فإذا عرفنا القدر المتيقّن وعيّناه نُخضعه لمقدّمات الحكمة، فنقول: الكافر مطلقاً يجوز قتاله سواء كان في موقع الدفاع عن نفسه أم لم يكن في موقع الدفاع، وقتاله على الثاني قتال ابتدائي.

فالمقدّر المحذوف لا إجمال فيه، كما يتصوّره صاحب الاعتراض حتّىٰ نحتاج لرفعه إلىٰ إجراء الإطلاق فيه، بل هو قدر متيقّن كما أوضحنا.

وأمّا قيد «في سبيل الله» الذي يدّعي صاحب الاعتراض أنّه مجمل[1] ويسري اجماله إلىٰ ما احتفّ به فيمنع من جريان الإطلاق ومقدّمات الحكمة، فنحن نقول: إنّ القيد ليس مجملاً؛ لأنّ المتيقّن من متعلّق القتال هو الكافر، والقرآن صريح في أن الكافر يصدّ عن سبيل الله، فقتالهم إذن من قبل المسلمين في سبيل الله فلا إجمال لا في المتعلّق ولا في القيد، فإذا كان كذلك وتعيّن الكافر أن يكون هو متعلّق القتال نُجري الإطلاق بمقدّمات الحكمة، وهو شمولي؛ لأنه في متعلّق المتعلّق «الموضوع».

ثمّ وبغض النظر عن هذه الاعتراضات، فالمتعلق موجود، ولا أدري كيف فات المعترض الانتباه إلىٰ هذه الآيات الكثيرة، وقد مرّ بيانها في بداية استعراض الدليل فلا نعيد.

الدليل الرابع: عموم الآيات (عموم المتعلّق فيها)

والآيات هنا تثبت ابتدائية الجهاد بواسطة ما فيها من أدوات العموم، فلا حاجة بعد ذلك إلىٰ إجراء الإطلاق؛ إذ الحاجة إليه إنّما تكون فيما لو كان الكلام خالياً من الظهورات اللفظية وهي موجودة في العموم، فلا داعي لاستكشاف الشمول بالإطلاق.

---

١. إنّ وجود آيتين من بين آيات الجهاد لا يرد عليهما الاعتراض المذكور الذي يصوّره المعترض ـ واحدة ذكرها صاحب الاعتراض، والأخرىٰ ذكرها الأستاذ ـ قد سبقت الإشارة إليها، وهما كافيتان لرفع الإجمال.

ومن هذه الآيات التي تصلح شاهداً في المقام، قوله تعالىٰ: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشرِكِينَ كَافَّةً كَما يُقَاتِلُونَكُم كافَّةً وَاعلَمُوا إنّ اللهَ مَعَ المُتَّقِينَ... ﴾[1].

فلفظة «كافة» من أدوات العموم بلا ريب. وحينئذ يكون المعنىٰ هكذا: قاتلوا المشركين كافة، سواء كانوا في موقع هجوم أم في موقع دفاع، وقتالهم وهم في موقع الدفاع هو القتال الابتدائي.

وأمّا قوله: «كما يقاتلونكم كافة» في نفس الآية، فبيان النكتة فيه على العموم، هو نفس البيان الذي ذكرناه سابقاً في قوله تعالىٰ: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاتَعْتَدُوا... ﴾[2].

فالآية فيها بيان للحيثية التعليلية للقتال لا بيان لنوعيته، أي لماذا تقاتلونهم؟ لأنّهم يقاتلونكم كافّة، لا بمعنىٰ لو كنتم في موقع دفاع فحسب.

وبعبارة أخرىٰ أنّ حيثيّة تشريع قتال المشركين كافّة مرتبطة بكونهم يقاتلونكم كافّة، وبكون موقفهم منكم موقفاً عدائياً عقائدياً وحضارياً وإن كانت هذه الحيثيّة مضمرة وقت نزول الآية.

ومثل قوله تعالىٰ: ﴿كما يقاتلونكم كافّة﴾ أي لا يزالون يضمرون لكم العداء والحقد، ويريدون الكيد بكم وقتالكم فيما لو تهيّأت لهم الفرصة وتمكّنوا منكم، لا بمعنىٰ أنّهم يقاتلونكم فعلاً وواقعاً، والشاهد علىٰ ذلك أنّ الكثير منهم بعد لم يسمع بأمر الإسلام، إن لم يكن مشغولاً عنه بأمور دنيوية وحياتية شتّىٰ، وظرف نزول الآية يَدعَمُ ذلك.

فالآية إذن بعد هذا التوضيح تظهر دلالتها علىٰ وجوب القتال الابتدائي بشكل صريح لا نحتاج معه إلىٰ دليل آخر؛ لأنّ العموم أقوىٰ من الإطلاق كما هو ثابت أُصولياً.

الدليل الخامس: آيات سورة البراءة

قال تعالىٰ: ﴿بَرآءَةٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إلَى الَّذِينَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * فَسِيحُوا فِي

---

١. سورة التوبة: ٣٦.
٢. سورة البقرة: ١٩٠.

ٱلأَرضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَٱعْلَمُوا أَنَّـكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى اللّهِ وَأَنَّ اللّهَ مُخْزِى الكافِرِينَ * وَأَذانٌ مِنَ ٱللّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النّاسِ يَوْمَ الحَجِّ الأَكْبَرِ أَنَّ اللّهَ بَرىءٌ مِنَ المُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى اللّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذابٍ أَلِيمٍ * إِلّا الَّذِينَ عاهَدْتُمْ مِنَ المُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ المُتَّقِينَ * فَإِذا ٱنْسَلَخَ الأَشْهُرُ ٱلحُرُمُ فَاقْتُلُوا ٱلمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تابُوا وَأَقامُوا ٱلصَّلاةَ وَءاتَوُا ٱلزَّكاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ... ـ إلىٰ قوله ـ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمّا يَعْلَمِ اللّهُ ٱلَّذِينَ جاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللّهِ وَلا رَسُولِهِ وَلا المُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً وَاللّهُ خَبِيرٌ بِما تَعْمَلُونَ ﴾[1].

ستة عشر آية من أول سورة البراءة صريحة في القتال الابتدائي وشرعيته، وبيان ذلك كالتالي:

إنَّ المشركين في عصر نزول هذه الآيات المباركة كانوا ثلاثة طوائف.

فمنهم من لم يرتبط مع المسلمين بعهد.

ومنهم من ارتبط ونقضه.

ومنهم من ارتبط واستقام ولم ينقض.

وهذه الآيات تعطي حكم كلّ طائفة من هذه الطوائف الثلاثة فضلاً عن تشخيصها موضوعاً:

أمّا الطائفة الأولىٰ: التي ليس لها مع المسلمين عهد فقوله تعالىٰ: ﴿وَأَذانٌ مِنَ ٱللّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النّاسِ يَوْمَ الحَجِّ الأَكْبَرِ أَنَّ اللّهَ بَرىءٌ مِنَ المُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى اللّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذابٍ أَلِيمٍ﴾، يتحدث عنها بدليل الاستثناء الموجود في الآية التي تليها وهو قوله تعالىٰ: ﴿إِلّا الَّذِينَ عاهَدْتُمْ مِنَ المُشْرِكِينَ... ﴾ فالآية إذن تشخّص المقصود من المشركين هنا بأنّهم ممن ليس لهم عهد مع المسلمين، وتنصّ في نفس الوقت علىٰ حكمهم، وهو براءة الله ورسوله منهم، والبراءة هنا تعني هدر دمهم وعدم

١. سورة التوبة: ١ـ١٦.

وجود حرمة لهم، سواء كانوا قد ابتدأوا المسلمين بحرب أو لم يبتدئوهم، وقتال من لم يبتدأ قتال ابتدائي كما هو واضح.

وأمّا الطائفة الثانية: وهم من نقضوا عهدهم مع المسلمين وطعنوا في دينهم فحكمهم نفس حكم الطائفة الأولىٰ، سوىٰ أنّ هذه الطائفة أصرح موضوعاً من الطائفة الأولىٰ، ذلك لأنّهم دخلوا في عهد مع المسلمين ثمّ نقضوه.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾[١].

وقوله أيضاً: ﴿أَلا تُقَاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[٢] ظاهران[٣] في وجوب مقاتلتهم بمجرد نقضهم العهد وإنْ لم يكونوا ابتدأوا المسلمين بحرب أو رجعوا إلىٰ عهدهم الذي نقضوه.

ولا شكّ أنّ قتالهم علىٰ هذا الوصف قتال ابتدائي[٤].

أمّا الطائفة الثالثة: وهي التي استقامت علىٰ عهدها، وهذه الطائفة يوفّىٰ لهم العهد إلىٰ تمام الأجل المضروب فإذا تمّ تشرع مقاتلتهم وقوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ * فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...﴾ ظاهر في ذلك لأنّ قتالهم بمجرد أنْ تنتهي المدة يعدّ قتالاً إبتدائياً.

ثمّ بعد استعراض هذه الأدلّة الخمسة التامّة في دلالتها ـ كما بُيّن في محله ـ ننتهي إلى القول بأنّ مشروعية وجوب القتال الابتدائي مع المشركين قطعيّة ولا غبار عليها.

---

١. سورة التوبة: ١٢.

٢. سورة التوبة: ١٣.

٣. خبر. والمعنى: وقوله تعالى... وقوله تعالى ظاهران في... إلى آخره.

٤. إنّ الآية الثانية التي استدلّ بها أستاذنا الشيخ (حفظه الله) يصحّ الاستدلال بها علىٰ مشروعية القتال الابتدائي. ولا تضرّ صراحتها في أنّ المبتدئ هم المشركون لا المسلمون؛ إذ قال تعالى: ﴿وهم بدءوكم أوّل مرّة﴾ لأنّنا قد بيّنا أنّها ليست بداية قتال. وقد ناقشنا من يحتفظ لها بمستوى الإشعار فلا نعيد.

طائفتان من الآيات :

وهنا نستعرض طائفتين من الآيات ـ ولا زال البحث قرآنياً ـ مفادهما غير مفاد قوله تعالىٰ: ﴿فَإِذا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الحُرُمُ فَاقْتُلُوا المُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تابُوا وَأَقامُوا الصَّلاةَ وَءَاتَوُا الزَّكاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1].

لأنّ الذي يقرأ هاتين الطائفتين من الآيات، قد يتصوّر أنّ هناك فهماً آخر في القرآن لمسألة القتال، ألا وهو أنّ القتال المشروع هو القتال الدفاعيّ فحسب. وإنّه علىٰ ضوء القاعدة الأُصولية تكون مخصّصة لعموم ﴿قاتلوا المشركين كافّة﴾ومقيّدة للمطلقات الدالّة علىٰ قتال المشركين، وهاتان الطائفتان هما:

الطائفة الأولىٰ : وهي الآيات التي تدل على الطبيعة الدفاعية للقتال

والآيات التي تمثلها هي: النساء/٩٠، الأنفال/٦١. وظاهرهما شيء آخر غير هذا الحكم الذي وجدناه في آخر ما نزل من القرآن في سورة براءة.

أمّا آية: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَما جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾[2] فهي تنفي أنْ يكون للمؤمنين سبيل وحقّ شرعي في قتال المشركين، فيما لو عمد المشركون إلىٰ اعتزال المسلمين وعدم قتالهم وألقوا إليهم المسالمة والصلح، وبناءً علىٰ هذا فلا يشرع قتالهم إذا لم يبدأوا المسلمين بالقتال.

ومنه يتّضح أنّ الآية تقف علىٰ شرعية نوع من أنواع الجهاد ألا وهو الجهاد الدفاعي دون الابتدائي، وهو أمر غير الأمر الذي انتهينا إليه في آيات براءة، حيث انتهينا من خلال الاستدلال بها إلىٰ شرعيّة القتال الابتدائي حتّىٰ مع أولئك الذين لم يبدأوا المسلمين بالقتال.

---

١. سورة التوبة: ٥.

٢. سورة النساء: ٩٠.

وأمّا آية: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ﴾[1] فهي واضحة في الطبيعة الدفاعية للقتال؛ لأنّها تقول: «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها» أي سالمهم ولا تقاتلهم، والجنوح إلى السلم المذكور في الآية أقلّ من إلقاء السلم الذي ذكرته آية النساء، أي أنّ آية الأنفال تقول: إن وجدتم فيهم ميلاً إلى السلم فاجنحوا إليه، إلّا أنّ آية النساء أصرح من آية الأنفال في الطبيعة الدفاعية للقتال؛ لأنّ من المحتمل أن يكون الأمر الوارد في آية الأنفال بمعنى رفع الحظر، وهو لا يفيد أكثر من الجواز وعدم المانعية من الجنوح إلى المسالمة والصلح. أمّا آية النساء فصريحة في الطبيعة الدفاعية للقتال؛ لأنّها تقول: ﴿لم يجعل الله لكم عليهم سبيلاً﴾ فيما لو ألقوا إليكم السلم.

ومع ذلك فالآيتان صريحتان في الطبيعة الدفاعية للقتال، وصريحتان في أنّ القتال الابتدائي ليس هو الحكم الشرعي الملزم للمسلمين؛ لأنّ آية النساء تنفي هذا الحق الشرعي للمسلمين وآية الأنفال تخيّرهم وترجّح لهم السلم.

إذن ماذا نعمل؟ آيات البراءة يستدل بها علىٰ شرعية القتال الابتدائي. وهاتان الآيتان صريحتان في الوقوف على القتال الدفاعي.

والجواب: أنّ القاعدة الأصولية تقتضي أنْ نخصّص ونقيّد عموم وإطلاق آيات البراءة بآية النساء. فآية البراءة التي تقول: ﴿وَقاتِلُوا المُشرِكِينَ كافَّة﴾، والتي تقول: ﴿وقاتلوهم حيث وجدتموهم﴾، نقيّدهما بآية النساء، التي تقول: ﴿فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولـٰئِكُمْ جَعَلْنا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطاناً مُبِيناً﴾[2].

فتكون النتيجة: قاتلوا المشركين الذين يقاتلونكم فقط أمّا إذا اعتزلوكم ولم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فلم يجعل الله لكم عليهم سلطاناً أيّ، لا يحقّ لكم أن تقاتلوهم.

وعلى التخصيص بآية الأنفال تكون النتيجة هكذا: وقاتلوا المشركين الذين يقاتلونكم، فإن جنحوا للسَّلَم يرتفع عنكم الإلزام بقتالهم، والمرجّح لكم أنْ تجنحوا للسَّلَم.

---

١. سورة الأنفال: ٦١.

٢. سورة النساء: ٩١.

هذا هو الفهم الصناعيّ للمسألة، إلّا أنّه لا يلزم منه الفهم الصحيح دائماً.

ونحن نعتقد أن هناك فهماً آخر نستطيع من خلاله رفع التنافي المتصوَّر، وبيانه:

إنَّ تشريع القتال مرّ بأربعة مراحل:

الأولىٰ هي المنع والكفّ عن القتال.

والثانية: الإذن بالقتال.

والثالثة: الإلزام بالقتال بحدود الدفاع.

الرابعة: مرحلة الإلزام بالقتال عموماً.

وضمن هذا الفهم الحركي والمرحلي لتشريع القتال يجب أنْ نبحث عن موضع آية النساء من آية براءة وعن موضع آية الأنفال من موضع آية براءة الثانية.

ثمَّ إنّ سورة براءة نزلت في السنة التاسعة للهجرة بعد فتح مكّة و سورة الأنفال «بدر» نزلت في أوائل الهجرة، وبناءً علىٰ هذا التسلسل الزمني، وضمن فهم النَسخ، تكون الآيات من سورة براءة ناسخة لكلّ ما قبلها؛ لأنّها نزلت بعد فتح مكّة، وبعد أنْ استقرّ الإسلام في الجزيرة العربية.

وهذا الرأي ذهب إليه جملة من المفسرين منهم ابن عباس، حيث يقول: إنّ آية النساء منسوخة بآية براءة. وآية الأنفال منسوخة بقول تعالىٰ في آية السيف: ﴿قَاتِلُوا ٱلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِاليَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ ٱلحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا ٱلكِتابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا ٱلْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صاغِرُونَ ﴾[١]. هذا بناءً على النسخ كما عن ابن عباس.

والحقيقة أنّ العلاقة بين هذه الآيات ليست من نوع النسخ، كما يتصوّرها ابن عباس وطائفة من المفسّرين والفقهاء، فقد مرَّ تشريع الجهاد في الإسلام بمراحل أربعة، وهاتان الآيتان نزلتا في المرحلة الثالثة من مراحل تشريع القتال. وإليك تفصيل ذلك:

المرحلة الأولىٰ: الكفّ.. ﴿كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ ﴾.

المرحلة الثانية: الإذن ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقاتَلُونَ... ﴾.

---

١. سورة التوبة: ٢٩.

المرحلة الثالثة: الوجوب والإلزام الدفاعي.

المرحلة الرابعة: وجوب الجهاد ابتداءً.

والآيات في سورة براءة دالّة علىٰ قتال الكفّار ابتداءً وعدم مسالمتهم.

فلم يُنْسخ حكم الكفّ عن المشركين، ولم يكن المسلمون يفهمون يومئذٍ أنّ الإسلام يتبنّىٰ سياسة اللاعنف في مواجهة الكفّار، ولكنّهم كانوا يفهمون منها أنّهم مأمورون في هذه المرحلة بكفّ الأيدي عن قتالهم، لا أنْ يَدَعوهم على الخطّ الطويل يضربونهم ويعذّبونهم ويفتنونهم، ومن ثمَّ يتحمّلون أذاهم هذا ويسلّمون عليهم ويرضون عنهم ويسالمونهم ويوادّونهم. إنّ كل الذي يفهمونه أنَّ أحكام هذه الآيات مرحليّة مؤقّتة.

وعليه ستختلف النتيجة عمّا ذهب إليه ابن عباس ومجاهد وزيد بن أسلم وعطاء وعكرمة والحسن وقتادة، فهم كانوا يرون أنّ آية الأنفال منسوخة بآية السيف في سورة براءة[1] وآية النساء منسوخة هي الأخرىٰ ـ كما يُذكر ـ بالأمر بنبذ ميثاق المشركين والأمر بقتالهم سواء اعتزلوا المسلمين أم لم يعتزلوهم[2].

أمّا علىٰ ضوء الفهم السابق الذي قدّمناه فهما لم ينسخا، وليس الأمر كما يعتقد ابن عباس وغيره بأنّ الاحكام الشرعية ليست ثابتة، وإنّما هي لفترة زمنية وانتهت بانتهاء تلك الفترة.

فينبغي إذن أنْ نفهم أنّ هذه الأحكام مرحليّة وإنّها تختلف عن الأحكام الثابتة، وأنّ هناك فرقاً كبيراً بينها وبين النسخ. وما أروع تصوّر السيد الخوئي ﷺ هنا وهو يرىٰ عدم النسخ في القرآن في فرض مجيء آية أخرىٰ غير ناظرة إلى الحكم السابق ولا مبيّنة لرفعه وإنّما لمجرد التنافي بينهما[3].

فآيتا النساء والأنفال اللتان يفهم منهما الطبيعة الدفاعية للقتال يختلفان إذن مرحلياً وحركياً عن آيات براءة؛ لكون الأخيرة ممّا يصلح الاستدلال بها لإثبات الطبيعة الابتدائية للقتال؛ وأنّه حقّ شرعيّ للمؤمنين في قتال المشركين.

* * *

---

١. السيد الخوئي ﷺ، *البيان في تفسير القرآن*، ص ٣٧٤؛ *تفسير ابن كثير*، ج ٢، ص ٣٢٢.

٢. السيد الخوئي ﷺ، *البيان في تفسير القرآن*، ص ٣٥٨.

٣. *نفس المصدر*، ص ٣٠٥.

الطائفة الثانية : وهي الآيات التي تدلّ على طبيعة العلاقة بين المسلم والكافر

وهي الآيات التي تدلّ علىٰ طبيعة العلاقة بين المسلم والكافر، أي التي تشير إلىٰ ما هو الأصل في العلاقة بين الفريقين، وليس لها دلالة في تشريع قتاليّ، وإنّما سبكها سبك تشريع العلاقة بين المسلمين والكفّار، ومن هذه الآيات :

أولاً : قوله تعالىٰ :

﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[1].

وثانياً : قوله تعالىٰ :

﴿لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...﴾[2].

فالآية الثامنة من سورة الممتحنة وهي أُولىٰ آيتي الطائفة الثانية لها تطبيقان : تطبيق قبل تشريع الجهاد الابتدائي، وآخر بعده.

أمّا قبل تشريع فرض الجهاد الابتدائي فلا إشكال، وأمّا بعد تشريع الجهاد الابتدائي، ففي ضوء النسخ ـ الذي يقول به ابن عباس وأكثر المفسّرين تكون هذه الآية منسوخة؛ ذلك ـ لأنّها كما تدلّ الروايات[3] ـ نزلت أيّام معاهدة الصلح والهدنة التي عقدت بين الرسول ﷺ والمشركين في الحديبية، وأمّا آية ﴿اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم...﴾، من سورة براءة فقد نزلت بعد فتح مكة، فتكون ناسخة لها[4].

أمّا نحن فنرىٰ أنّ هذه الآية تتكلّم عن شيء آخر، وهي حتّىٰ بعد تشريع القتال الابتدائي الوارد في آيات سورة براءة غير منسوخة بل نافذة فيما تدلّ عليه؛ وذلك لتصوّرين يُنتهىٰ إليهما

---

١. سورة الممتحنة: ٨.

٢. سورة البقرة: ٢٥٦.

٣. العلامة الطباطبائي ﷺ، *تفسير الميزان*، ج ١٩، ص ٢٣٤.

٤. يقول السيد الطباطبائي ﷺ في تفسيره «*الميزان في تفسير القرآن*»: ج١٩، ص ٢٣٤، في تفسير هذه الآية ما هذا نصه : قيل أنّ الآية منسوخة بقوله : ﴿**اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم**﴾ التوبة : ٥، وفيه أنّ الآية التي نحن فيها لا تشمل بإطلاقها إلّا أهل الذمّة وأهل المعاهدة وأمّا أهل الحرب فلا، وآية التوبة : ٥ إنّما تشمل أهل الحرب من المشركين دون أهل المعاهدة فكيف تنسخ ما لا يزاحمها في الدلالة.

بعد التأمل فيها، وهما:

الأوّل: العلاقة مع سائر البشر، **والثاني**: القتال من أجل الدعوة إلى التوحيد، وتعبيد الناس إلى الله تعالىٰ.

والأصل في العلاقة مع سائر البشر هي البرّ والقِسْط؛ لقوله تعالىٰ: **﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم ولم يخرجوكم عن دياركم أنْ تبرّوهم وتقسطوا إليهم﴾**.

أمّا الذي يجرّد سيفه، ويقاتل، ويُخرج الناس عن ديارهم، فلا يصحّ برّه وقسطه، وهو ممّا يستثنىٰ من الأصل.

وأمّا الأصل في دعوة الناس إلىٰ توحيد الله وتطويعهم إلى العبودية فهو قتالهم فيما لو رفضوا التوحيد وأعاقوا دعوته، ولكن هذا لا يعني أنْ نجرِّد سيوفنا بوجه العالم كلّه؛ لأن ذلك مما يجافي روح الدين من ناحية، وليس بممكن من ناحية أخرى.

وعلىٰ هذا الفهم العملي للواقع، نستطيع أنْ نفهم قوله تعالىٰ: **﴿قاتلوا الَّذِينَ يلونكم...﴾**[1]، فالوضع المرحلي للقتال إذن ليس معزولاً عن الواقع، ولهذا فليس من تكليفنا الشرعي أنْ نجرّد سيوفنا ونقاتل كلّ البشرية التي لا تؤمن بما ندعو إليه.

يقول الشيخ المنتظري في كتابه *ولاية الفقيه*: «وفي الكتاب الكريم: **﴿لا ينهٰكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إنّ الله لا يحب المقسطين إنّما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين...﴾** الآية. فظاهرها الإطلاق بل المورد مشركو مكّة، فراجع. ولا أظنّ أنْ يلتزم أحد بوجوب قتل ما يقرب من نصف سكّان الأرض، أعني مليارات من البشر إذا فرض القدرة عليهم، مع أنّ استبقاءهم والنشاط الثقافي فيهم ربّما يوجب تنبّه كثير منهم تدريجاً وانجذابهم يوماً فيوماً إلى الإسلام.

ولعلّ المقصود من قبول الجزية ليس إلّا مخالطة أهل الذمة للمسلمين فيتأثّروا بالعلوم الإسلامية وأخلاقها ومقرّراتها الصالحة والعادلة، ولا اعتبار بدين ليس علىٰ أساس العلم والمعرفة، فتدبّر»[2].

---

١. سورة التوبة: ١٢٣.

٢. الشيخ المنتظري، *ولاية الفقيه*.

إذن الفهم الصحيح لقضية القتال هو أنْ ينسجم مع الواقع الفعلي للمشركين والكفّار، فإن كانوا ممن يلوننا ويرفضون التوحيد ويحاربون دعوته ولم يستسلموا إليها، وجب قتالهم حتىٰ يسلموا إن كانوا مشركين، أو يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون إن لم يسلموا إن كانوا أهل كتاب، وإن كانوا ليسوا ممّن يلوننا ولم يصدر منهم نشاط معادٍ تجاه دعوة التوحيد فالأصل معهم هو البرّ والقسط. وإن كانوا ليسوا ممن يلوننا ولكن يصدر منهم نشاط معاد فالأصل هو قتالهم، لكن ضمن قاعدة الأقرب فالأقرب[1]، وضمن ضابطة الاستطاعة، فمن نستطيع أنْ نقاتله كإسرائيل فسوف يقدّم علىٰ غيره، ونرجئ تنفيذ هذا الأصل مع مَن لم يكن ممّن يلينا منهم. وننطلق معه من منطلق البِرّ والقِسط.

وعلىٰ هذا الضوء نستطيع أنْ نفهم علاقة الدولة الإسلامية في إيران مع سائر دول الكفر التي تتّصف بهذا الوصف الأخير، فهي علاقة برّ وقسط في أغلب الميادين الحياتية والضرورية. ولا تعارض بين هذه العلاقة وبين مفاد قوله تعالىٰ: ﴿وقاتلوا المشركين كافّة﴾ وغيره من العمومات التي تشرّع القتال الابتدائي للمشركين والكفّار.

وعليه فلا معنى لتشنيج العلاقة مع كلّ مَن لم تصلهم النوبة، ومع من لم نكن قادرين علىٰ قتالهم من هذا الصنف الأخير. والدليل علىٰ ذلك أنّ الله لم ينهانا عن برّهم وقِسْطهم كما هو مفاد آية سورة الممتحنة. هذا.

وواضح أنّ هذا الفهم لا يعني إلغاء التشريع الابتدائي للقتال. ومن الممكن أن نجمع بين الآيتين الكريمتين من دون تعارض ولا تناسخ؛ وذلك بحمل عمومات: ﴿وقاتلوا المشركين كافّة كما يقاتلونكم كافّة﴾، علىٰ مقاتلة الكيانات والأنظمة الكافرة، وقوله تعالىٰ: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم...﴾، على الأفراد والجماعات البشرية[2]. والقرينة على هذا الحمل

---

١. هذه القاعدة صحيحة إذا استُثنيت منها حالتان هما: ترك القريب مع المهادنة، وتقديم البعيد مع الخطر فيُبدأ به قبل الأقرب. يقول الشهيد الأوّل في ذلك: «ويبدأ بقتال الأقرب إلّا مع الخطر في البعيد» ويقول الشهيد الثاني في شرحه هذا القول: «فيبدأ به كما فعل النبي ﷺ بالحارث بن أبي ضرار لمّا بلغه أنه يجمع له وكان بينه وبين عدوّ أقرب. وكذا فعل بخالد بن سفيان الهزلي. ومثله ما لو كان القريب مهادناً» *شرح اللمعة*: ج ٢، كتاب الجهاد، ص ٣٩٠ـ ٣٩١.

٢. ولكن سبق أنْ ذكر الشيخ الأُستاذ أن الدولة الإسلامية في إيران قد مارست علاقتها ـ مع دول وأنظمة الكفر وكياناته التي لا تحارب الدعوة إلى التوحيد فعلاً وهي ليس ممّا تليها ـ علىٰ أساس البر والقسط. فكيف ينسجم هذا

←

هو قوله تعالى: «كما يقاتلونكم كافة» في الآية الأولى ومصداقها الانظمة والكيانات السياسية، وقوله تعالى ﴿الذين لم يقاتلونكم﴾ في الآية الثانية ومصداقها الأفراد والجماعات غير السياسية

وخلاصة القول: أنَّ كلّاً من التشخيصين القرآنيين للكفر يمكن أنْ يُعالَج وفق الآيات الخاصّة به، ولا تعارض ولاتمانع ولا نسخ ولا منسوخ ولا تقييد ولا تخصيص.

وهذا إجمال لابدّ له من شرح وتوضيح، وفيما يلي تفصيل وشرح لهذا الإجمال فنقول: إنّ بإمكاننا أن نجمع بين آية البرّ وآيات القتال في القرآن على منهجين وفَهمين:

الفهم الأوّل:

أنَّ الآية ﴿لاينهاكم الله...﴾، تخصّ الذين لا نقاتلهم بالفعل ولا يُحاربوننا دون غيرهم، لا لأنّ القتال يصحّ فيما لو كان دفاعاً عن الإسلام فقط أو ينشأ عن حالة دفاعية، وإنّما لأنّهم لايلوننا ولأنّ أيدينا لا تصل إليهم، ولو امتدّت الفتوحات الإسلامية ووصلت أيدينا إليهم وتجاوزنا من يلينا لقاتلناهم ولو لم يبدأونا بقتالٍ لقوله تعالى: ﴿وقاتلوا الذين يلونكم...﴾،

← مع قوله (حفظه الله): إنّنا نحمل قوله تعالى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم...﴾، على الأفراد والجماعات.

وإذا قيل: الخطاب الشرعي محمول على الأفراد والجماعات الإسلامية وموجّه إليها في اتبّاع البرّ والقسط مع هذا الصنف من الكفّار، قلنا: الدولة الإسلامية نظام وليس أفراداً وجماعاتٍ، فلا يكون التطبيق صحيحاً.

والذي أعتقده هنا أنَّ المشرك أيّاً كان نظاماً أو أفراداً، ليس له علاقة مع المؤمن في ميدان الاعتقاد والدعوة إلى الله عزّوجلّ إلّا أنْ يدعوه إلى التوحيد فإن استجاب له وإلّا فالسيف حقّه.

وأمّا إذا لم تطرح عليه الدعوة، ولم تصل إليه النوبة في ذلك فالعلاقة معه تكون قائمة على البرّ والقسط؛ لأنّه ليس هناك حقّ في قتاله قبلها أو قبل العلم بها وممّا سيأتي بيانه أنّ عرض الدعوة لا يتمّ إلّا بوجود المعصوم ﷺ أو من ينوبه وينصّبه. ولكن هذا لا يعني أنّ الحكم الثابت والعام بحقّهم، وهو قتالهم، غير جار. نعم هو جار ضمن شروطه والتي على رأسها القدرة على قتالهم وما لم تتوفّر تلك الشروط فالبرّ والقسط.

إذن فالبرّ والقسط حكم يبقى ما دام هناك أمّة من الكفر لم يعرض عليها خطاب التوحيد والاستسلام لدعوته، وقتال الكفّار أيضاً خطاب يجب العمل به مادام الإسلام يسعى ليكون الأمر كلّه لله.. ولا تعارض بين الحكمين مادام البرّ والقِسط قد أُخذ في موضوعه عدم ما أخذ في موضوع قتال الكفّار وجهادهم..

وخلاصة القول: أنَّ جهاد الكفار موضوعه غير موضوع البرّ والقسط إليهم، وعليه فلا داعي لحمل الحكم بالقتال على الكيانات والأنظمة وحمل البرّ والقسط على الأفراد والجماعات مادام الشروع بقتال الصنفين مشروطاً بإذن المعصوم أو من ينوبه وينصّبه بلا فرق، ولكن سيأتي منه (حفظه الله) بعد قليل ما يشبه هذا الكلام بفارق قليل.

ولو حاربونا وعادونا لقاتلناهم ولو لم يلونا... وفي هاتين الحالتين لا يصحّ البرّ إليهم والقسط... وفي غيرهما يصحّ البرّ إليهم والقسط.

فالآية إذن تخصّ الطائفة التي تجتمع فيها صفتان هما: مَن لا نقاتلهم ولا يحاربوننا.

مَن لا نقاتلهم؛ لأنّهم لا يلونا، والقرآن يأمرنا أن نبدأ القتال بمن يلينا.

ومن لا يحاربوننا... إذ لو كانوا يحاربوننا وإن كانوا لا يلونا فالقرآن لا يأمرنا بقسطهم.

وهنا فهم مطروح للتأمّل والمناقشة، وبديل هذا التصوّر هو أنّ القتال والعلاقة مقولتان وليستا مقولة واحدة، فالقتال تابع للدعوة إلى التوحيد وإلىٰ مبادئ الإسلام، والعلاقة تابعة للعلاقات الإنسانية.

وفي جانب التوحيد الإسلام يأمر بالقتال إذا لم يُستجب لدعوته، وفي جانب العلاقات الإنسانية نحن مأمورون بالبرّ والقسط. وكِلا الفصلين له ضرورته. فإذا اقتضت ضرورة الدعوة إلى التوحيد أنْ نقاتل فلنقاتل ولا نبرّ ونقسط، ولكن لولم نتمكّن من قتالهم ولم يخرجونا من ديارنا ولم يقاتلونا نبرّهم ونقسط إليهم حتّىٰ وإن كانوا يلوننا مثل بعض الأنظمة المجاورة اليوم للدولة الإسلامية في إيران[1].

ثمّ إنَّ هذا الفهم للآية فهم طبيعي وبالخصوص فيما لو فهمنا أنّ أمر القتال في الإسلام لا ينطلق من سوء العلاقة وإنّما يُنطلق به كوسيلة نهائية في طريق الدعوة إلى الله وتوحيده في الأرض، أي يأتي دور هذه الوسيلة بعد دعوة الكفار إلى الإيمان وعدم استجابتهم لتلك الدعوة وقدرتنا على القتال معهم، وإلّا فلا معنىٰ لخلق أجواء من العلاقة المتشنّجة مع الآخرين وإن كانوا كفّاراً ومشركين؛ لأنّ الأصل في العلاقة الإنسانية هو البرّ والقسط، والأصل في دعوة الناس إلى التوحيد هو أن نقاتلهم حتّىٰ يسلموا، فالقتال والعلاقة إذن أصلان متعدّدان لا أصل واحد.

وعليه نستطيع القول: إنّ الأصل في علاقتنا مع الدول الإسكندنافية الكافرة مثلاً هذا اليوم هو البرّ والقسط، ذلك لأنّهم لا يلوننا. وهذا لا يعني أنْ تشريع القتال في الإسلام تشريع دفاعي، بل هو تشريع ابتدائي، لكن ضمن الإمكانات والشروط والمراحل، فلو كنّا قادرين

---

١. مثل بعض البلاد البلقانية أو الاسكندنافية.

فلنبدأ بالذين هم يلوننا، وهكذا الذين يلونهم، وهكذا الذين بعدهم، حتّىٰ يتمّ تطهير الأرض من لوث الكفر ورجسه. هذا فيما لوكانت تلك الدول البعيدة لم تقاتلنا وتخرجنا عن ديارنا.

وأمّا لو أخرجتنا وظلمتناكما هو الحال مع أمريكا فلا نبرّها ولا نقسط إليها ولو قدرنا علىٰ قتالها يجب أن نقاتلها. فالآية من خلال هذا الفهم الأوّل تعطينا صورة عن القتال بأنّه عملية مرحلية لا دفعية. فإطلاقها يبقىٰ علىٰ حاله لكن ضمن الفهم المرحلي، وأنّ القتال لم ينشأ عن التشنّج في العلاقات وإنّما هو للتوحيد، وأداة من أدوات الدعوة إليه. وهذه المسألة منفصلة عن تلك المسألة فإذا فصلناهما نقدر أنْ نفهم آية ﴿لاينهاكم الله ..﴾، فهماً صحيحاً، ونقدر أنْ نفهم آية الأنفال وآية ﴿فَقَاتِلُوا أئمة الكفر﴾، ﴿وقاتِلُوا المشركين كافة﴾، علىٰ عمومها بدون نسخ ولا تقييد أو تخصيص.

ثمَّ إن هذه العلاقة ليست علاقة ولاء؛ لأنّ الولاء للكفار محرّم على المؤمنين، وإنّما هي علاقة برّ وقسط، ولا يشترط في عدم الولاء ألّا تكون هناك علاقة برّ وقسط، وبالضرورة إذا لم تكن علاقة ولاء وكانت العلاقة علاقة برٍّ وقسط لا تكون العلاقة علاقة براءة.

هذا هو الفهم الأوّل للآية الكريمة الذي تنسجم به آية البرّ والقسط مع الآيات التي تشرع الجهاد الابتدائي.

وخلاصته أنّ القتال والعلاقة مقولتان لا مقولة واحدة، وإذا جعلناهما من مقولة واحدة نجد أنّ الآيتين متضاربتان، أمّا إذا جعلناهما من مقولتين فلا تضارب؛ إذ لكلّ آية مجالها الخاصّ بها، وليست آية ﴿لاينهاكم الله﴾ مخصّصة لعموم الآيات الناهية عن ولاء الكافرين ولا الأخيرة ناسخة لها أيضاً.

الفهم الثاني :

أنَّ المقصود بالآية : ﴿لاينهاكم الله...﴾ هم أفراد الكفّار والجماعات والقبائل والمدن غير المنتظمة في الكيانات السياسية، لا الكيانات السياسية الكافرة. والمقصود بقوله تعالى: ﴿وقاتلوا المشركين كافة﴾ الكيانات السياسية للكفر، المنتظمة ضمن الكيانات السياسية الكافرة بالعلاقة العضوية.

وتوضيح ذلك: أننا عندما نراجع كتاب الله نجد نحوين من الأحكام تجاه الكافرين

النحو الأول منها: يفرض قتال الكفار ومحاربتهم في آيات قرآنية محكمة وقاطعة من مثل قوله تعالى: ﴿ولا يزالون يقاتلونكم حتّىٰ يردّوكم عن دينكم﴾، وقوله تعالى: ﴿وقاتلوهم حتّىٰ لا تكون فتنة﴾، وقوله تعالى: ﴿وقاتلوا المشركين كافّة كما يقاتلونكم كافّة﴾، فالقضايا التي تتعرض لها هذه الآيات مهمّة وخطيرة فـ﴿لا يزالون﴾، فيها امتداد زمنيّ مفاده: أنّه لا يتصوّر أحد منكم أيّها المؤمنون أنّ المشركين في يوم من الأيام يتركونكم وشأنكم ويتركون قتالكم. و﴿حتّىٰ لا تكون فتنة﴾، أنّ كلّ كافر مصدر للفتنة بلا إستثناء. و﴿كافّة﴾، إنّ جميع الكفّار لا يستحقون منكم إلّا السيف والقتل.

أمّا لو طالعنا الآية المقصودة بالبحث نجدها آية تجوّز التعايش السلمي معهم، وتحمل روح الوداعة لهم، وأنّها تختلف عن الآيات السابقة في الحكم اختلافاً واضحاً، وهذا هو *النحو الثاني* من الأحكام تجاههم. فآية ﴿لا ينهاكم الله...﴾، حكمها هو تجويز البرّ والقسط للكافرين، وهو يختلف عن وجوب قتالهم الذي هو مدلول الآيات المذكورة قبل قليل، وهي تدل علىٰ أنّه ليس كلّ الكفّار يقاتلونكم، بل هناك كفّار لم يقاتلوكم ولم يخرجوكم من دياركم.. وأمّا الآيات المذكورة قبل قليل فتقول: لا تتصوّروا أنّ هناك كافر لا يقاتلكم، بل هم يقاتلونكم ولا يزالون هكذا حتّىٰ يردوكم عن دينكم. ولا تتصوّروا أنّ أحداً من المشركين يكفّ عن قتالكم أو لا يكون مصدر فتنة لكم.

فالطائفتان من الآيات تختلفان إذن حكماً ومتعارضتان في تحديد الموضوع، هذا ما يتلقاه الانسان بالنظرة الأُولى من هاتين الآيتين.

أمّا نحن فنتصور ونفهم هذه الآيات على نهج آخر، ونعتقد أن آية ﴿لا ينهاكم الله﴾ لم تنسخ بآيات براءة المذكورة سابقاً، وإنّما نقول: الكفر كفران:

كفر الكيانات السياسية «الأنظمة الحاكمة» مثل كيان الروم والفرس وقريش آنذاك، والتي يصدق عليها الحكم الوارد في آيات براءة.

وكفر الجماعات والأفراد المنشغلون بقضاياهم الدنيوية من زراعة وتجارة وصناعة وليس لهم كيد ومكر فعلي تجاه جماعة المؤمنين وعقيدتهم، فهؤلاء يصدق عليهم الحكم الوارد في

قوله تعالىٰ: ﴿لا ينهاكم الله﴾ وهو البرّ والقسط إليهم.

ولا مانع من الجمع بين كلا التصوّرين للكفر بأن نقول: إنّ حالة الأنظمة والكيانات السياسية هي المقصودة بالآيات التي تنذر وتحذّر من الكفّار، وحالة الجماعات والأفراد هي المقصودة بآية ﴿لا ينهاكم الله﴾ فالدولة الإسلامية تتعامل مع عالم الكفر من خلال البرّ والقسط فيما لو حدثت كارثة أو زلزال أو مظلومية أو غير ذلك. علماً بأنّها تعلم بأن الله يقول: ﴿وقاتلوهم كافّة﴾، ذلك لأنّها إمّا غير قادرة الآن على قتالهم، أو لأنّ النوبة لم تصلهم، وفي هذا الوصف والظرف تأتي الآية ﴿لا ينهاكم الله﴾ لتنظيم العلاقات معهم بشكل مؤقّت.

إذن مفاد الآية ﴿لا ينهاكم الله﴾ لا يلغي التشريع الابتدائي في القتال. وهكذا يستقيم فهم الآيات في الطائفتين الآنفتين ولا مشكلة في البين[1].

أو لأنّ آية ﴿وقاتلوهم كافة﴾ تخصّ الكيانات السياسية الكافرة، وأمّا الأفراد والجماعات الكافرة من غير هذه الكيانات، فتكون مشمولة لقوله تعالى: ﴿لا ينهاكم الله﴾.

خلاصة الفهمين:

وخلاصة الفهم الأوّل: أنّ القتال يجب ابتداءً ولكن بشرط القدرة أولاً، وبالتدريج ثانياً، قال تعالىٰ: ﴿وقاتلوا الذين يَلُونَكُم من الكفّار﴾ أي الأقرب فالأقرب، فإذا انتفت القدرة انتفى الوجوب.

وحتّىٰ في حال القدرة فيجب صرفها ضدّ الذين يلوننا «من المشركين» ولا يجب صرفها ضد الدول الكافرة البعيدة، فإذا لم تكن القدرة موجودة، ولا حالة المجاورة، فلا يجب قتالهم، ولكن ليس البرّ والقسط ينتفيان مع الجميع عند قيام القتال مع من يلينا مَن الكفار، وإنّما يجوز البرّ والقسط مع من لا يجاورنا ولا يقاتلنا، ومن لا نقدر علىٰ قتاله.

نعم لو تمكنّا من القتال وكانوا ممّن يلوننا فيجب القتال ولا يجوز البرّ والقسط.

فالحالة التي تمنع من البرّ والقسط إذن هي حالة الدفاع عن التوحيد والدعوة إلىٰ الله،

---

١. التصوّر الأخير لأُستاذنا لم يستفد منه في حلّ مشكلة التعارض؛ لأنّ التعامل مع عالم الكفر عند وقوع الزلازل والكوارث أو الفجائع الانسانية المختلفة يكون عبر الدول والكيانات الكافرة لتلك المناطق المصابة أو هذه المتضرّرة، ولا مبرر للتعامل بالبرّ والقسط مع الكيانات السياسية هذه على ضوء هذا الفهم الثاني.

والحالة الأُولى التي تمنع من البرّ والقسط هي حالة الذين يلوننا مع وجود القدرة على القتال.

وأمّا الفهم الثاني فخلاصته: أنَّ الحالة الثانية التي تمنع من البرّ والقسط هي حالة ما لوكان للكفّار كيان سياسي ويقاتلوننا في ديننا، ويخرجوننا من ديارنا، ويطاردوننا، كحالة إسرائيل مع أبناء الإسلام في فلسطين والمناطق المجاورة لها، فعند ذلك لايجوز البرّ والقسط. وفي غير هاتين الحالتين لاينهانا الله من البرّ والقسط للكفّار.

والبرّ والقسط بمعنى التعامل معهم بعدل واحترام أموالهم وأنفسهم وأعراضهم وسائر حُرُماتهم من غير تخصيص في كلمة «كافة» أو تقييد للمطلقات، ولكن بتحديد الموضوع وهو الكافر في كل من الآيتين بمعنى يختلف عن المعنى الآخر، فنحدّد الكافر في آيات القتال بالكيانات والأنظمة السياسية الكافرة بقرينة ﴿ولا يزالون يقاتلونكم﴾، ﴿كما يقاتلونكم﴾، ﴿حتّىٰ لا تكون فتنة﴾ وتحديد الكافر في آية البرّ بالأفراد والجماعات غير السياسية بقرينة ﴿لم يقاتلونكم ولم يُخرجوكم من دياركم﴾. فالكفر كفران، ولكل كفر حكم يخصّه.

ثانياً: قوله تعالى:

﴿لا إِكْراهَ فِى الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ...﴾[1].

وهذه هي الآية الثانية من هذه الطائفة التي تختلف عن آيات براءة، والتي يفهم من ظاهرها أنها غير واردة في القتال، وأنَّ التوحيد والدعوة اليه لاينتشران به؛ إذ لا يصحّ أن نُكره أحداً على توحيد الله سبحانه وتعالى ونرغمه أو نرفع السيف بوجهه حتّى يسلم. وهذا يعني نفي القتال الابتدائي في شريعة الله، وأنّ وجوب القتال في الآيات لايشرع إلّا دفاعاً.

والمقولة التي أكّدنا عليها سابقا وقلنا فيها: إنّ القتال مرتبط بالدعوة إلى التوحيد، وليس بردِّ فعلٍ ولا ينبعث من سوء العلاقة وحالة التشنّج تنفيها هذه الآية الكريمة؛ لأنها تدلّ على أنّ الدعوة إلى التوحيد تتمّ من خلال خلق القناعة في نفس الطرف المقابل لا من خلال رفع

---

١. سورة البقرة: ٢٥٦.

السيف فوق رأسه كما هو مفاد آية السيف وأخواتها في سورة براءة.

هكذا قد يتبادر هذا الفهم للذهن عند الوقوف أمام هذه الطائفة من الآيات، وهو فهم ينسجم مع ما ذهب إليه صاحب المنار في نفي القتال الابتدائي إلّا أنّه فهم غريب وانهزامي.

أمّا الذي نفهمه نحن، فهو أن آية الإكراه من سورة البقرة تخصّ الدعوة إلى التوحيد، وأنّ آية السيف وأخواتها من سورة براءة تخصّ إزالة الفتنة عن طريق الدعوة إلى الله وتثبيت حاكمية الله على وجه الأرض، ومن المعلوم أنّ أئمة الكفر يعيقون عملنا في تأدية رسالة التوحيد إلى البشرية، وواجبنا بالمقابل يتحدّد برفع الفتنة.

إذن نحن نقاتل لا لأجل إرغام الناس على التوحيد، والقتال الابتدائي ـ الذي هو عبارة عن رفع الفتنة عن طريق الدعوة إلىٰ توحيد الله عزّوجلّ ـ لايعني بالتالي إرغام الناس على التوحيد .فآية ﴿لااكراه في الدين﴾ آية غير منسوخة بآيات القتال الابتدائي من سورة براءة، وإنّما مهمّة آيات براءة هو إزالة الفتنة وتثبيت حاكمية الله على وجه الأرض، وهو لا يتعارض مع آية ﴿لا إكراهَ في الدين﴾ من سورة البقرة التي تخصّ الدعوة إلىٰ الله.

هذا وقد دار في معنىٰ الآية كلام كثير، وأقوال متضاربة، وممّن صرّح بأن الآية تنفي القتال الابتدائي صاحب *المنار*، حيث قال في تفسيره المعروف بتفسير *المنار* ما هذا نصّه تحت تفسير قوله تعالىٰ: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾: «وقد زعم بعض المفسرين أن هذه الآية منسوخة بآية سورة براءة التي يسمّونها آية السيف. وهاك ما قاله الأُستاذ الإمام محمد عبده:

«محصّل تفسير الآيات ينطبق علىٰ ماورد من سبب نزولها، وهو إباحة القتال للمسلمين في الإحرام بالبلد الحرام والشهر الحرام إذا بدأهم المشركون بذلك، وأن لا يبقوا عليهم إذا نكثوا عهدهم واعتدوا في هذه المرّة، وحكمها باقٍ مستمرّ لا ناسخ ولا منسوخ، فالكلام فيها متّصل بعضه ببعض في واقعة واحدة فلا حاجة إلىٰ تمزيقه، ولا إلى إدخال آية براءة فيه.

وقد نقل عن ابن عباس أنه لا نسخ فيها.

ومن حمل الأمر بالقتال فيها علىٰ عمومه ـ ولو مع انتفاء الشرط ـ فقد أخرجها عن أسلوبها وحمّلها ما لا تحمل، أي الذي يحمل آية السيف على القتال الإبتدائي من دون الشرط.

وآيات سورة آل عمران ـ أي العمومات الموجودة فيها بخصوص القتال ـ نزلت في غزوة

أحد، وكان المشركون هم المعتدين، وآيات سورة الأنفال نزلت في غزوة بدر الكبرىٰ وكان المشركون هم المعتدين أيضاً، وآيات سورة براءة نزلت في ناكثي العهد من المشركين؛ ولذلك قال تعالىٰ: ﴿فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم﴾.[١]

وقال بعد ذكر نكثهم: ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[٢] كان المشركون يبدأون المسلمين بالقتال؛ لأجل إرجاعهم عن دينهم.

ولو لم يبدأوا في كلّ واقعة ـ علىٰ سبيل التنزّل ـ لكان اعتداؤهم بإخراج الرسول ﷺ من بلده، وفتنة المؤمنين وإيذاؤهم ومنع الدعوة ابتداء منهم في ذلك. كلّ ذلك كان كافياً في اعتبارهم معتدين، ولا داعي أن تأتي خيلهم إلى المدينة لاعتبارهم معتدين.

فالاسلام إذن لا يحمل طبيعة عدوانية قتالية. فقتال النبي ﷺ كلّه كان مدافعة عن الحقّ وأهله وحماية لدعوة الحقّ؛ ولذلك كان تقديم الدعوة شرطاً لجواز القتال، وإنّما تكون الدعوة بالحجة وبالبرهان لا بالسيف والسنان، فاذا مُنعنا من الدعوة بالقوة بأن هُدِّد الداعي أوقتل فعلينا أن نقاتل لحماية الدعاة ونشر الدعوة لا للإكراه على الدين؛ فالله تعالىٰ يقول: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[٣] ويقول: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾.[٤]

وإذا لم يوجد من يمنع الدعوة ويؤذي الدعاة أو يقتلهم أو يهدّد الأمن ويعتدي على المؤمنين، فالله تعالىٰ لا يفرض علينا القتال لأجل سفك الدماء وإزهاق الأرواح ولا لأجل الطمع في الكسب.

وقد كانت حروب الصحابة في الصدر الأوّل؛ لأجل حماية الدعوة ومنع المسلمين من تغلب الظالمين لا لأجل العدوان، فالروم كانوا يعتدون علىٰ حدود البلاد العربية التي دخلت حوزة الإسلام ويؤذونهم، وأولياؤهم من العرب المتنصّرة يؤذون من يظفرون به من المسلمين، وكان الفرس أشد النّاس إيذاءً للمؤمنين منهم، فقد مزّقوا كتاب النبي ﷺ، ورفضوا دعوته، وهدّدوا رسوله، وكذلك كانوا يفعلون». إلىٰ أن قال:....

---

١. سورة براءة: ٧.

٢. سورة براءة: ١٣.

٣. سورة البقرة: ٢٥٦.

٤. سورة يونس: ٩٩.

«وبما قرّرناه بطل ما يهذي به أعداء الإسلام حتّى المنتمين اليه من زعمهم أنّ الإسلام قام بالسيف، وقول الجاهلين المتعصبين أنّه ليس ديناً إلهياً لأنّ الإله الرحيم لا يأمر بسفك الدماء، وأنّ العقائد الاسلامية خطر على المدنية، فكلّ ذلك باطل، والإسلام هو الرحمة العامة للعالمين»[١].

أقول: إن كلام صاحب *المنار* يتلخّص في إعطاء القتال في الإسلام صفة الدفاع، وهو كلام مسبوك وموضوعي، إلّا أنّ هناك مسألتين لو نضيفها إلىٰ هذا الفهم لصار فهماً معقولاً:

الأولىٰ: في الحكم، أي نوافق علىٰ كلامه بشرط التصرف في الحكم.

والثانية: في تشخيص الموضوع، أي بشرط التصرف في الموضوع.

أمّا المسألة الأولىٰ في تحديد الحكم فلا نقول كما يقول هذا المقرر... بأنّ القتال دفاعي وإنّما نوسّعه أكثر، أيّ نوسع دائرة الدفاع بحيث يكون أوسع من دائرة الدفاع العسكري بأن نجعله ردعاً لا ردّاً، وكلام محمد عبده يستفاد منه الردّ لا الردع، والدفاع لا الأعمّ من الدفاع، وإلّا لا ينطبق كلامه علىٰ كثير من الموارد التي ذكرها. فإذا كان مقصوده الردع فلا كلام لنا معه، أي لا نترك العدو يأتي إلىٰ بيتنا ونردّه، بل نقصده بالصدّ والردع قبل أن يتحرّك صوبنا. هذا هو الاختلاف في فهم الحكم.

أمّا الاختلاف في فهم الموضوع، فالقرآن هو الذي يشخّص الموضوع وليس نحن. والقرآن يقرّر أنّ كلّ كافر[٢] مصدر للفتنة، وأنّهم أي الكفّار لايزالون يقاتلونكم، إلىٰ غير ذلك من مداليل الآيات التي تتعرض لإيضاح هذه النكتة الموضوعية. فالكفّار فتنة للمؤمنين سواء هجموا على المؤمنين أم لم يهجموا، وديدنهم وطبعهم قتال المؤمنين وإضمار الحقد لهم متىٰ ما تمكّنوا منهم وسنحت لهم الفرصة.

فلا يصحّ قتالنا لهم فيما لوكانوا معتدين فحسب، بل يصحّ قتالهم بما هم متلبّسون به من صفة الكفر والفتنة والطبيعة القتالية والعدائية للمؤمنين. وقتال الرسول ﷺ كان غالباً

---

١. محمد رشيد رضا، تفسير *المنار*، ج ٢، ص ٢١٤.

٢. ونقصد بذلك الكيانات الكافرة السياسية لينسجم مع الفهم الذي قرّرناه سابقاً في التوفيق بين آيات براءة. وآية «لا ينهاكم».

للردع وللصد حتى لا تكون فتنة، ولم يوجد في سيرته ﷺ قتال من أجل إرغام الناس على التوحيد، بل كلّ قتاله كان لصدّ فتنة الكافرين عن طريق الدعوة إلى الله، لا أن يدع فتنتهم تأتي ثمّ يقوم بردّها. وإذا قال قائل: من يقول: أنهم يفتنون المؤمنين عن دينهم، نقول التشخيص من الله وليس من عندنا، فالقرآن صريح بأن الكافرين يفتنون المؤمنين في دينهم.

وخلاصة ما مرّ أننا نستفيد من القرآن الحكم والموضوع معاً، ومَن يرجع إليه يجد الحقّ في المسألة، وهو أن القتال الابتدائي ليس إكراهاً للناس على الدين، بل هو لصد الفتنة وردع الفاتنين وتفويت الفرصة عليهم قبل أن يقوموا بفتنهم؛ اعتماداً على ما أخبر به القرآن من كونهم فاتنين ومُعادِين وماكرين وكائدين وإن لم يمارسوا هذه الصفات فعلاً. وقد عرفنا أنّ المقصود من هذه الكليّة «أي كون جميع الكفار أعداء الإسلام» هو الكيانات والأنظمة السياسية الكافرة.

وبناءً على هذا التحديد في الحكم والموضوع يمكن أن نقبل كلام صاحب *المنار* بعد تعديله بهذه الطريقة. فالآية إذن ليس لها علاقة بنفي القتال الابتدائي من شريعة الإسلام كما يذكر صاحب *المنار* عن أُستاذه الشيخ محمد عبده.

الوجوب الكفائي للجهاد

في تتمة بحث جهاد المشركين يبقىٰ لدينا أن نعرف هل أنَّ هذا الجهاد عينيّ أم كفائيّ؟ أي هل يجب جهاد الكفّار علىٰ عموم المسلمين أم بقدر الكفاية؟

أقول: إنّ وجوب الجهاد على الكفاية بالاتّفاق، قال الشيخ في الخلاف: «الجهاد فرض على الكفاية وبه قال جميع الفقهاء، وقال سعيد بن المسيّب هو فرض على الأعيان».

وقد ذكر الأدلّة علىٰ كفائيّته فقال: «[دليلنا]: إجماع الفرقة، وأيضاً الأصل براءة الذمة[١]، وأيضاً قوله تعالىٰ: ﴿لا يَسْتَوِي ٱلقاعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ﴾ فدلّ على أنّ الجميع[٢] جائز وإن كان الجهاد أفضل.

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: من جهّز غازياً فقد غزا ومن خلف غازياً في أهله فقد غزا. فلو كان فرضاً على الأعيان لكان القاعد يستحقّ العقاب دون الثواب»[٣].

يدّعي صاحب الجواهر الإجماع، بل يدّعي الضرورة على كفائية وجوب الجهاد، فيقول في شرح عبارة الشرائع: «نعم فرضه على الكفاية» بلا خلاف أجده فيه بيننا، بل ولا بين غيرنا، بل كاد يكون من الضروري فضلاً عن كونه مجمعاً، مضافاً إلى المعلوم من سيرة الرسول ﷺ وأصحابه. وقوله تعالى ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون..﴾ وقاعدة الحرج إلّا ما يحكىٰ عن سعيد ابن المسيب فأوجبه على الأعيان؛ لظاهر قوله تعالىٰ: ﴿انفروا خفافاً وثقالاً﴾[٤].

والفهم الصحيح لادّعاء[٥] الضرورة نجده فيما لو انتفت الحاجة إلىٰ قتال ذلك المقاتل الذي

١. وهو براءة الذمّة من الوجوب العينيّ؛ لأنّ هذا النوع من الوجوب يحتاج إلىٰ مؤونة زائدة فننفيها بأصل البراءة.
٢. الجميع أي القعود والجهاد.
٣. *الخلاف*، ج٣، كتاب السير، ص ٥٠٠.
٤. الشيخ محمد حسن النجفي، *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص٩.
٥. ادّعاء الضرورة ناشيء ممّا علم من دين النبي ﷺ من أن النّاس في عهده لم يشتركوا جميعاً في قضية الجهاد وإلّا لكان واجباً عينيّاً وأنّه يسقط إذا قام به من في قيامه غناء عن الباقين. فيكون المعنىٰ أنَّ كفائية فرض الجهاد من المعلومات بالضرورة كالصلاة وغيرها.

جاء بعد انتفاء الحاجة، بعكس باقي الواجبات العينية كالصوم والصلاة؛ إذ لا ينتفي الواجب لبقاء الحاجة إليه دائماً.

وقد ادّعىٰ ابن زهرة ﷺ وهو من المتقدّمين أنّ وجوب الجهاد عينّي، واستدلّ علىٰ ذلك بدليلين بعد الإجماع وهما:

الأوّل: ظاهر قوله تعالىٰ: ﴿إِنْفِرُوا خِفافاً وَثِقالاً وَجاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ ٱللّٰهِ﴾[1] الذي يدلّ علىٰ وجوب الخروج إلى الجهاد على الجميع وعلىٰ كلّ حال. وهذا هو معنى العينية.

الثاني: الرواية النبوية التي رواها البيهقي في *السنن الكبرىٰ* عنه ﷺ بسند فيه أبوهريرة أنه قال: «من مات ولم يغزُ ولم يحدّث نفسه بالغزو مات علىٰ شعبة من النفاق»[2].

وقد قيّم الفاضل المقداد الاستدلال على العينية بالرواية بأنّه ليس بدالّ على المطلوب[3].

أمّا ردّنا علىٰ هذه الأدلّة التي استدلّ بها على العينية سواء من قبل ابن زهرة أو ابن المسيب ـ كما ذكر ادّعاءه الشيخ في الخلاف ـ فهو أنّ الإجماع معارَض بإجماع منقول مثله، قائم علىٰ كفاية الوجوب لا علىٰ عينيته، وقد ذكر ذلك صاحب الجواهر في عبارته التي نقلناها قبل قليل.

وأمّا الآية فيرد عليها أكثر من إيراد، من أنّها منسوخة علىٰ ماقيل بقوله تعالىٰ: ﴿وَما كانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ﴾[4] ومن أنّها في خصوص غزاة تبوك أو أنّها في معرض بيان الوجوب الابتدائي... لا كفائيته[5].

وأمّا الرواية النبوية فهي ضعيفة بأبي هريرة في سندها.

وأمّا الدلالة فغير تامّة باعتبار أنّ النبويّ المذكور قد جعل للغزو عِدْلاً، وهو من لم يحدِّث نفسه بالغزو، بحيث يصبح معنى النبوي هكذا: من مات ولم يكن غازياً أو مستعدّاً ومهيّئاً

---

١. سورة التوبة: ٤١.
٢. البيهقي، *السنن الكبرىٰ*، ج٩، ص٤٨؛ ورواه مسلم في *الصحيح* عن (محمد بن المنكدر).
٣. *كنز العرفان*، ج١، ص٣٤٢.
٤. سورة التوبة: ١٢٢.
٥. الشيخ محمد حسن النجفي، *جواهر الكلام*، ج٢١، ص٩.

نفسه لغزو فقد مات علىٰ شعبة من النفاق، وهذا المعنىٰ لا يفيد الوجوب العيني كما هو واضح.

وقد ذكر صاحب الجواهر أوجهاً للردّ من قبيل احتماله ضَرباً من الندب أو وجوب العزم الذي هو من أحكام الإيمان[١].

نعم إذا لم يكف حضور المشاركين في القتال ولم يسدّ الحاجة وجب على الجميع خفافاً وثقالاً؛ فإن كلّ واجب كفائي إذا لم يسدّ الحاجة القائمون به وجب علىٰ غيرهم واحداً واحداً*.

وكذلك يجب عيناً إذا أمر بذلك الإمام أو عيّنه علىٰ جماعة أو شخص؛ فإنّ ذلك من أصل ولاية الإمام عليه السلام.

وقد ذكر الفاضل المقداد في الكنز في كتاب الجهاد أنّه قد ذهب قوم إلىٰ أنَّ وجوب الجهاد مختص** بالصحابة لتوجّه الخطاب إليهم[٢]. وقد ردّه رحمه الله بالإجماع القائم علىٰ وجوبه على الجميع، وعموم قوله تعالىٰ: ﴿يا أيها الذين آمنوا...إلىٰ قوله ـ وجاهدوا﴾ وقوله صلى الله عليه وآله «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[٣].

ثمّ إنَّ الثمرة على القول بالكفائية هو سقوط الوجوب عن الباقين فيما لو قام من به الكفاية والغناء. وعدم سقوطه على القول بالعينيّة؛ لأنَّ الوجوب على القول بعينيّة الجهاد لم ينصَّبْ علىٰ من فيه الكفاية حتّىٰ نقول بسقوطه فيما لو نفروا للجهاد، وإنّما هو منصّب علىٰ كلّ فرد فرد، ممّن يتوجّه إليه التكليف.

والعجب ذهاب بعض فقهاء العصر إلىٰ عدم ترتّب هذه الثمرة، إذ قال: «فإنّه إن قام جماعة بالجهاد وحصل الغرض سقط الوجوب كفائيّاً كان أم عينياً، وإن تركت هذه الفريضة عوقب الجميع كفائياً كان أم عينياً»[٤].

---

١. *نفس المصدر*، ج ٢١، ص ١٠.

* ويؤيد هذا ـ إضافة إلى ما دلّ عليه ـ رواية الدعائم عن أمير المؤمنين عليه السلام كما في المستدرك ب ١١ من أبواب جهاد العدو.

** ولا أظن ان هناك رأياً ركيكاً في وجوب الجهاد كهذا الرأي الأخير؛ لأننا لو تمسّكنا باستدلال صاحب هذا الرأي لسقط عنّا وجوب أكثر العبادات، لأن الخطاب فيها كان لأولئك المؤمنين في صدر الإسلام، وهو باطل للضرورة.

٢. *كنز العرفان*، كتاب الجهاد، ص ٣٤٢.

٣. *نفس المصدر*، ص ٣٤٢.

٤. *فقه الإمام الصادق*، ج ١٣، ص ٢٢.

والذي دعىٰ هذا المعاصر إلىٰ هذا القول في إنكار الثمرة تصوّره تحديد ما يكتفىٰ بـه قـبل شروع الجهاد فقط، والحال أنَّ تحديد ما يكتفىٰ به علىٰ فرض عينيّة الجهاد يبقىٰ أمراً متزلزلاً إلىٰ آخر لحظة من الجهاد، فكيف يسقط الفرض العينيّ عن الآخرين بهذا الأمر المتزلزل؟

أمّا لو قلنا بأنّ وجوب الجهاد كفائيّ، فإنّ هذا الأمر المتزلزل إن تمّ به غرض الجهاد فـقد سقط به الوجوب عن الآخرين وإلّا لم يسقط ويبقى الباقون آثمين؛ إذ الغرض على القول بأنّ وجـوب الجهاد عينيٌّ هو استجابة الجميع، وهو لا يتمّ إلّا به. وأمّا الغرض على القول بكفائيته هو استجابة مَن فيه الكفاية، وهو يتمّ لو تحقّق حسب تقدير المسؤولين علىٰ أمر الجهاد.

خلاصة الرأى في القتال:

الآراء في القتال في الإسلام ثلاثة:

الرأي الأوّل:

إنَّ القتال له طابع دفاعي فقط، والدفاع بمعنى الدفاع العسكري، وهو مذهب ابن تيميّة[1]، ونقل عـبدالوهـاب خـلّاف في كـتابه *السـياسة الشـرعية فـي اصـلاح الراعـي والرعـية* عـن ابن تيميّة أنّه قال: وإذا كان أصل القتال المشروع هو الجهاد، ومقصوده هو أن يكون الدين كلّه لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، فمن منع هذا قوتل باتّفاق المسلمين. وأمّا من لم يكن من أهل المماسّة والمقاتلة كالنساء والصبيان والراهب... وإن كان بعضهم يرىٰ إباحة قتل الجميع لمجرّد الكفر.... ثمَّ قال: والأوّل هو الصواب؛ لأن القتال هو لمن يقاتلنا إذا أردنا اظهار دين الله كما قال تعالىٰ ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَاتَعْتَدُوا إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾[2].

و نقل رأي الشيخ محمد عبده في نفس المصدر. وقال الأُستاذ الإمام: «كـان المـشركون يبدأون المسلمين بالقتال؛ لأجل إرجاعهم عن ديـنهم، ولو لم يـبدأوا في كـلّ واقـعة لكـان اعتداؤهم بإخراج الرسول ﷺ من بلد وفتنة المؤمنين وإيذاؤهم ومنع الدعـوة، كـلّ ذلك

---

١. عبدالوهاب خلّاف، *السياسة الشرعية أو نظام الدولة الاسلامية*، ص ٨١.

٢. نفس *المصدر*.

كان كافياً في اعتبارهم معتدين، فقتال النبي ﷺ كلّه كان مدافعةً عن الحقّ وأهله وحماية لدعوة الحقّ[١].

الرأي الثاني:

إنَّ القتال يحمل صفة الدعوة، ويجوز القتال الابتدائي من دون عدوان من الطرف المقابل.
وقد ذهب إليه من المتأخرين العلّامة الحلّي في *المنتهیٰ*[٢]، وصاحب الجواهر في *الجواهر*[٣]،
قد ذهب إليه أيضا العلّامة في *التذكرة* في كتاب الجهاد: قال ﷺ:

«مسألة: أقل مدّة للجهاد والقتال سنة واحدة».

وذكر ذلك أيضاً في القواعد[٤].

وقد ذهب إليه من المعاصرين السيد الطباطبائي والسيد الحائري، وذكر ذلك عبدالوهاب خلّاف في كتاب *السياسة الشرعية*[٥] حيث قال: «واحتجّ هؤلاء علیٰ رأيهم بعدّة براهين:

الأوّل: أنَّ الله سبحانه أمر المسلمين في كتابه الكريم، بأن يقاتلوا غير المسلمين حتّیٰ يُسلِمُوا أو يعطوا الجزية، أمراً مطلقاً غير مقيّد بأن يكون القتال رفعاً للعدوان أو في مقابلة، فدلّ هذا الإطلاق علیٰ أنّه أمر بالقتال علیٰ أنه دعوة إلى الإسلام، وحمل المخالفين علیٰ دينهم واعتناق الإسلام. واذا كان القتال دعوة إلى الدين فلا يحلّ تركه مع القدرة عليه بحال...[٦]» إلى آخره.

الرأي الثالث:

أنَّ مهمّة القتال ليس فقط ردّ العدوان وإنّما هو صدّ العدوان أيضاً، وهذا التعميم «للردّ والصدّ» نستفيده من القرآن نفسه ﴿وقاتلوهم حتّیٰ لاتكون فتنة﴾، وقوله تعالیٰ: ﴿وقاتلوا

---

١. نفس *المصدر*، ص٨٣.
٢. *المنتهیٰ*، ج٢، ص٩٠٤.
٣. *جواهر الكلام*، ج٢١، ص١٤٦.
٤. *القواعد*، ج١، ص١٠٠.
٥. *السياسة الشرعية أو نظام الدولة الاسلامية*. ص٦٥ـ٦٦.
٦. نفس *المصدر*.

المشركين كافّة كما يقاتلونكم كافّة ﴾وقتالهم كافة لا يقصد به القتال الفعلي وإنّما يقصد به القتال حسب الأَولويّات، ومن الأَولويّات، ﴿قاتلوا الذين يلونكم﴾، ومن الأولويات قتال أئمة الكفر الذين يمارسون العدوان الفعلي على المسلمين، ومواجهة المشركين على هذا المعنىٰ هو صدّهم وردعهم إلىٰ جانب ردّهم.

إذن القتال علىٰ هذا الرأي بمعنى صدّ العدوان وردّه، وليس بمعنى ردّ العدوان فقط. والفرق واضح بين الأمرين.

هذا هو الجانب الكُبروي من المسألة.

وأمّا الجانب الصغروي منها فالكيانات السياسية للكفر والشرك ينوون الشرّ دائماً للإسلام ويضمرون الكيد للمسلمين في كلّ مكان، والقرآن صريح في ذلك، قال تعالىٰ: ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَما كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَواءً﴾[1] أي في كلّ مكان.

وقال تعالىٰ: ﴿قاتلوا المشركين كافّة كما يقاتلونكم كافّة﴾ أي أنّ كلّ الكيانات الكافرة تضمر العداوة للاسلام ولا تمارس فعلاً هذه العداوة.

وقال تعالىٰ: ﴿وَلا يَزالُونَ يُقاتِلُونَكُمْ حَتّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطاعُوا﴾[2] وهذه الآية تفيد عمومية الزمان من خلال لفظة «ولايزالون» يعني أنّهم يقاتلونكم دائماً وفي كلّ زمان.

وقوله تعالىٰ: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلاًّ وَلا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْواهِهِمْ وَتَأْبىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فاسِقُونَ﴾[3] يدّل علىٰ نفس الدلالة السابقة ولكن بأعمّ من ردّه وصدّه، وإن كان كلّ من الردّ والصدّ والأعمّ منهما يعتبر دفاعاً كما بيّنا في بداية البحث.

والقرآن الكريم يقرّر أنّ لكلّ الكيانات السياسية للكفر والشرك وبدون استثناء موقفاً سلبياً وقتاليّاً من الإسلام، وفي جميع الأزمنة، وعليه تكون مهمة القتال في الإسلام دفاعية، ولكن بالمعنىٰ الأشمل من حالة الدفاع العسكري.

---

١. سورة النساء: ٨٩.
٢. سورة البقرة: ٢١٧.
٣. سورة براءة: ٨.

وبذلك يتمّ الكلام عن النظرية الجهادية، إلّا أنه قد يُنقض عليها بقوله تعالىٰ: ﴿لا يَنْهاكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾[١] الناقض لكلية قوله تعالىٰ: ﴿لايزالون يقاتلونكم﴾ وجواب ذلك: إنَّ آية ﴿لاينهاكم﴾ ليست نقضاً لآية ﴿لايزالون يقاتلونكم﴾ لان آية «لايزالون» منصبّة ـ علىٰ ضوء علاقة الحكم بالموضوع ـ على الكيانات السياسية، أمّا الافراد والجماعات الصغيرة فليست كذلك. يعني أن هذا الموقف السلبي والعدائي الذي قرّرته الآية هو من خصائص الكيانات السياسية فلا تكون مشمولة لمقولة «لاينهاكم».

أمّا الافراد والجماعات الصغيرة فتبقىٰ مشمولة للبرّ والقسط في قوله تعالىٰ: ﴿لاينهاكم الله...﴾[٢] فلا تناقض إذن بين الآيتين.

وهناك تطبيق آخر يرتفع به هذا التناقض المزعوم، وهو أن قوله تعالىٰ: ﴿لاينهاكم الله...﴾ يشمل حتّىٰ هذه الكيانات السياسية علىٰ فرض عدم إمكان قتالها؛ لبعدها مثلاً وعدم ممارستها ظلماً فعلياً. علىٰ أن هذا البرّ والقسط الذي يشملها ليس بمعنى الولاء الممنوع في قوله تعالىٰ: ﴿لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكافِرِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وفي قوله تعالىٰ: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصارىٰ أَوْلِياءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ وفي قوله تعالىٰ: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِياءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِما جاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ﴾*.

---

١. سورة الممتحنة: ٨.

٢. وليس هذا الفهم لآيات الجهاد في القرآن بعيداً عن التصوّر الذي نقلناه عن ابن تيميّة، وإن كان في كلام ابن تيميّة لبس وعدم وضوح، وهو السبب في درج كلامه في المذهب الأول (وهو الدفاع).

* توضيح: أقول: إنَّ الولاء اعتقاد قلبي وميل نفسي تظهره الجوارح، وهذا منهّي عنه بقوله تعالىٰ: ﴿**لاتتخذوا عدّوي وعدّوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة**﴾ والإلقاء في الآية ـ الذي هو بمعنىٰ الإظهار والإيصال ـ شاهد علىٰ ذلك.

ثمّ إنَّ العدو الذي أمرت الآية بعدم موالاته هو ماحدّدته الآيات القرآنية الأخرىٰ بعبارات متعدّدة، منها الذين يقاتلونكم ويخرجونكم عن دياركم ويظاهرون عليكم ويبسطون أيديهم والسنتهم بالسوء وودّوا لو تكفرون ويخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم وغير ذلك أمّا من لم يرتكب هذه الأمور بحقّ الله والرسول والمؤمنين به. ولوكان علىٰ عقيدة غير عقيدة أولياء الله لايعدّ عدوّاً فعلاً وإنّما يعدّ ـ من وجهة نظر الآية (٨ـ٩) من سورة ←

المسألة الثالثة: اشتراط إذن الإمام المعصوم في وجوب الجهاد الابتدائي

هل يشترط في وجوب ومشروعية القتال حضور الإمام المعصوم أو نائبه وأمره وإذنه؟ أم يجب القتال ويكون مشروعاً في عصر الغيبة بأمر وإذن الفقيه المتصدّي الجامع للشرائط؟

سوف نتحدّث في هذه المسألة إن شاء الله ضمن ثلاث نقاط:

١ ـ النقطة الأُولى في عدم وجوب بل عدم مشروعية الجهاد ابتداءاً تحت لواء الحاكم الظالم وبإذنه وأمره.

٢ ـ مشروعية الجهاد ووجوبه مشروط بحضور وأمر ودعوة الإمام العادل.

٣ ـ كفاية أمر ودعوة الفقيه المتصدّي للولاية، في عصر الغيبة في وجوب ومشروعية الجهاد.

وفيما يلي نتحدّث عن هذه النقاط الثلاثة إن شاء الله.

عدم مشروعية الجهاد بدعوة الحاكم الجائر

وهذه هي النقطة الأُولى من البحث، ويدلّ على ذلك الإجماع بقسميه، كما يقول صاحب *الجواهر*[1]. كما يدلّ على ذلك العديد من النصوص الواردة بهذا الصدد. وفيما يلي طائفة من هذه النصوص:

منها: رواية بشير الدهان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: إني رأيت في المنام أنّي قلت لك: إن القتال مع غير الإمام المفروض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير، فقلت لي: هو كذلك، فقال أبو عبدالله عليه السلام: هو كذلك هو كذلك[2].

← الممتحنة نفسها ـ إنساناً مسالماً لا يستحقّ إلّا البرّ والقسط. وهو غير الولاء؛ لانّ الولاء كما قلنا ميل قلبي واعتقاد نفسي وحبّ يظهر على الجوارح، والبرّ والقسط لاينطلق مع الكفار الذين هذه صفتهم من محبتهم كما هو معلوم، وإنّما من باب السلم الذي يعدّ أوسع الأبواب في علاج مشاكل الإنسان، ومن باب الإنسانية الذي يمثّل المجال السلمي الآلي لإخضاع حركة الإنسان لمبادئ الخير والسعادة والإيمان بالله عزّوجلّ إلىٰ جنب المساعي الجهادية المباركة.

١. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ١١.

٢. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ب ١٢ من أبواب الجهاد، ص ٣٢، ح ١.

وبشير: هو بشير الدهان بقرينة رواية سُويد القلاعنه، وهو من ثقات صفوان. روى بسند صحيح عنه صفوان بن يحيى في *الخصال*[١] و*بصائر الدرجات*[٢] وسويد القلا هو سويد بن مسلم شهاب القلاء[٣] وثّقه أبو العباس في الرجال كما قاله النجاشي[٤] والعلّامة[٥] والرواية صريحة في عدم مشروعية القتال مع غير الامام المفروض طاعته، وهو الإمام الظالم.

ورواية عبد الملك بن عمرو، قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: يا عبدالملك، مالي لا أراك تخرج إلى هذه المواضع التي يخرج إليها أهل بلادك؟

قال: قلت: وأين؟ قال: جدة وعبادان والمصيصة وقزوين، فقلت: انتظاراً لأمركم، والاقتداء بكم، فقال: إي والله لو كان خيراً ما سبقونا إليه، قال: قلت: فإن الزيدية يقولون: ليس بيننا وبين جعفر خلاف إلّا أنّه لا يرى الجهاد. فقال: أنا لا أراه؟! بلى والله إني لأراه، ولكن أكره أن أَدَع علمي إلى جهلهم[٦].

والحكم بن مسكين وإن لم يرد توثيقه بالخصوص إلّا أنه من ثقات ابن أبي عمير فهو ثقة، ولكن عبدالملك بن عمر مجهول، لم يرد فيه توثيق، فالرواية غير تامة من حيث السند.

ورواية محمد بن علي بن الحسين في *العلل* عن أبيه، عن سعد، عن محمد بن عيسى عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يخرج المسلم في الجهاد مع مَن لا يؤمن على الحكم، ولا ينفذ في الفيء أمر

---

١. *الخصال*، ج ٢، ص١٧٦.

٢. *بصائر الدرجات*، ص ٣٠٥.

٣. ناقش بعض الأعلام المعاصرين هذه الرواية من حيث السند والمتن والمناقشة ليست تامة.

قال حفظه الله: «وأما خبر بشير فهو ضعيف؛ لأنّ بشير الدهان إمامي مجهول، وكذلك الراوي عنه وهو سويد القلاء».

وقد عرفت أنّ بشير الدهان من ثقات صفوان. وقد أخذت الطائفة بما يرويه صفوان والبزنطي وابن أبي‌عمير، واتفقوا أنّهم ـ الثلاثة ـ لا يروون إلّا عن ثقة كما شهد بذلك الشيخ في العدّة، واما سويد القلاء فقد عرفت توثيقه.

وقال حفظه الله أيضاً في مناقشة دلالة الرواية: إنّ «الإمام كرّر ما ينقل بشير أنه قال له في منامه، وهو غير ظاهر في كونه في مقام الجواب وبيان الحكم الشرعي» وهي مناقشة ضعيفة؛ فإنّ كلام الإمام عليه السلام هو كذلك ظاهر في تأييد ما رآه الراوي في منامه.

٤. *رجال النجاشي*، ص١٣٦.

٥. *خلاصة الأقوال*، ص ٨٤.

٦. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ب ١٢ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ص ٣٢، ح ٢.

الله عزّوجلّ فإنّه إن مات في ذلك المكان كان معيناً لعدوّنا في حبس حقّنا والإشاطة بدمائنا، وميتته ميتة جاهلية»[١].

والقاسم بن يحيى بن الحسن بن راشد ممن روى في *كامل الزيارات* عنه، وهو شيخ ابن قولويه، وقد حكم السيد الخوئي بوثاقته في *المعجم*.

والرواية صريحة في عدم مشروعية الخروج مع مَن لا يؤمن على الحكم.

ورواية محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لقي عباد البصري عليّ بن الحسين في طريق مكّة، فقال له: يا علي بن الحسين: تركت الجهاد وصعوبته، وأقبلت على الحج ولينه. إنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿ إِنَّ اللَّـهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّـهِ ﴾ الآية فقال علي ابن الحسين عليه السلام: أتِمَّ الآية، فقال: ﴿ التائبون، العابدون ﴾ الآية، فقال علي بن الحسين عليه السلام: إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحجّ)[٢].

وعثمان بن عيسى المذكور في سند الرواية قال عنه الكشي في رجاله: «قال بعضهم: إنه ممّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه»[٣] وروى بسند فيه جهالة أنه أنكر على الرضا عليه السلام حين طالبه بالمال بعد موت الكاظم عليه السلام. قال: «ولا يتّهمون عثمان بن عيسى»[٤] والروايات بهذا المضمون عديدة ذكر منها صاحب *الوسائل* عشرة أحاديث في الباب ١٢ من أبواب جهاد العدو[٥].

على أنّنا يكفينا إجماع الطائفة بقسميه على عدم وجوب، بل على عدم مشروعية الجهاد بدعوة الحاكم الجائر وأمره، إلّا أن يكون الجهاد دفاعاً عن بلاد المسلمين.

لو تعرّضت بلادهم لعدوان من قبل الكفّار. عندئذ يجب الدفاع عن بلاد المسلمين حتّى مع الحاكم الجائر.

---

١. نفس *المصدر*، ب ١٢ من أبواب جهاد العدو، ص٣٤، ح٨.
٢. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ب ١٢ من أبواب جهاد العدو، ص٣٢ ـ ٣٣، ح ٣.
٣. *رجال الكشي*، ص٤٦٦.
٤. *نفس المصدر*، ص٤٩٩.
٥. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص٣٢ ـ ٣٥.

وما ورد من الروايات في عدم مشروعية ووجوب الجهاد فهو مختص بجهاد الكفّار ابتداءً.

ويشهد لذلك الدعاء (٢٧) من أدعية الصحيفة السجادية لأهل الثغور، وهو دعاء لأهل الثغور من المجاهدين في أيام حكم بني أُمية.

ويشهد له أيضاً ما رواه محمد بن الحسن عن محمد بن الحسن الصفار عن محمد ابن عيسى عن يونس، قال: سأل أبا الحسن رجل وأنا حاضر إلى أن قال: «فليرابط ولا يقاتل، قال: مثل قزوين وعسقلان والديلم، وما أشبه هذه الثغور. فقال: نعم. قال: فإن جاء العدو إلى الموضع الذي هو فيه مرابط كيف يصنع؟ قال: يقاتل عن بيضة الإسلام. قال: يجاهد؟ قال: لا، إلّا أن يخاف على دار المسلمين... قال يرابط ولا يقاتل، وإن خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل فيكون قتاله لنفسه ليس للسلطان؛ لأنّ في دروس الإسلام دروس ذكر محمد ﷺ[1]».

وجاءت بهذا المعنى روايات أُخرى راجع الباب السادس من أبواب جهاد العدو من وسائل الشيعة.

اذن الحكم السابق بعدم وجوب ومشروعية الجهاد مع الحاكم الجائر يختصّ بما إذا كان الجهاد ابتداءً دون ما إذا كان دفاعاً عن بيضة الاسلام وثغور المسلمين.

اشتراط وجوب الجهاد بدعوة الإمام العادل

وهذه هي النقطة الثانية من البحث.

وليس في ذلك شكّ من حيث العقل والنقل؛ فإن الجهاد لا يستقيم ولا يمكن إلّا مع وجود إمرة وقيادة وإمامة، سواء كانت الإمرة إمرة حقّ أو باطل؛ فإنّه لابدّ للقتال من قيادة أو إمرة ومن دونه لا يستقيم القتال.

وحيث عرفنا أنّ القتال تحت إمرة وقيادة الإمام الجائر غير مشروع ـ بموجب النصوص والإجماعات المذكورة في النقطة الأُولى من هذا البحث، فلابدّ أن يكون الجهاد إذن تحت إمرة الإمام العادل واجباً ومشروعاً.

هذا من حيث حكم العقل.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١١، الباب السادس من أبواب جهاد العدو، ص ٢٠، ح ٢.

وأمّا من ناحية النصوص، فقد وردت طائفة من النصوص في هذا المعنى نشير إليها.

يدل على ذلك رواية بشير الدهان السابقة، بضميمة معلومية مشروعية الجهاد في الإسلام.

فإذا عرفنا عدم مشروعية الجهاد مع غير الإمام العادل، فلابدّ أن يكون الجهاد مشروعاً وواجباً بأمر العادل، وهو يشبه إلى حدٍّ مّا الاستدلال السابق.

ويدلّ على ذلك رواية عبدالملك بن عمرو السابقة، لولا أنّ عبد الملك مجهول، لايمكن اعتماد رواياته. والدلالة واضحة في مشروعية الجهاد بإذن الإمام العادل ووجوب انتظار أمره في القتال.

ويدل على ذلك رواية سماعة عن أبي عبداللهعليه‌السلام فهي تنيط مشروعية الجهاد بحضور التائبين العابدين.

ويدل على ذلك ما رواه محمد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن محمد بن عبدالله وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد عن العباس بن معروف، عن صفوان بن يحيى، عن عبدالله بن المغيرة قال: قال محمد بن عبدالله للرضاعليه‌السلام وأنا أسمع: حدّثني أبي عن أهل بيته عن آبائه أنه قال له بعضهم: إنّ في بلادنا موضع رباط يقال له: قزوين وعدواً يقال له: الديلم فهل من جهاد أو هل من رباط؟ فقال: عليكم بهذا البيت فحجّوه. فأعاد عليه الحديث فقال: عليكم بهذا البيت فحجّوه. أما يرضى أحدكم أن يكون في بيته، ينفق على عياله من طوله ينتظر أمرنا، فإن أدركه كان كمن شهد مع رسول الله بدراً...»[١] الخ.

وفي السند سهل بن زياد الذي لم تثبت وثاقته. والرواية تدلّ على وجوب انتظار أمرهم، وتنيط مشروعية القتال بأمرهمعليهم‌السلام.

وعن محمد بن عبدالله السمندري قال: قلت لأبي عبداللهعليه‌السلام: إنّي أكون بالباب، يعني باب الأبواب، فينادون السلاح فأخرج معهم؟ قال: فقال لي: أرأيتك إن خرجت فأسرت رجلاً، فأعطيته الأمان، وجعلت له من العقد ما جعله رسول اللهصلى‌الله‌عليه‌وآله للمشركين، أكان يفون لك به؟

---

١. نفس *المصدر*، ب ١٢ من أبواب جهاد العدو، ص٣٢، ح ٥.

قلت: لا والله، جعلت فداك، ما كانوا يفون لي به، قال: فلا تخرج، قال: ثم قال لي: أما إنّ هناك السيف[١].

ولكن لا اعتبار للرواية لجهالة السمندري.

ودلالة الرواية على نهج دلالة رواية بشير الدهان، حيث لا نشكّ في وجوب جهاد الكفار، فإذا كان الجهاد لايجوز مع من لا يفي بذمّة المقاتل فلابدّ أن يكون القتال مشروطاً بإذن الإمام العادل الذي يفي بذمّة المقاتلين.

وفي كلمة (أما إنّ هناك السيف) دلالة ذلك أيضاً.

ومهما يكن من أمر الروايات فلا خلاف بيننا في إناطة مشروعية قتال الكفار ابتداءً بإذن الإمام وحضوره، بل الإجماع قائم على ذلك بقسميه كما يقول صاحب *الجواهر*ﷺ[٢]. إلاّ أننا إذا تتبعنا كلمات الاصحاب في معقد الإجماع الذي يذكره صاحب الجواهرﷺ ننتهي إلى نتيجة تختلف عمّا يذكرهﷺ في *الجواهر* فلم يثبت بدليل واضح* أنّ معقد الإجماع هو إناطة المشروعية بوجود وأمر الإمام المعصوم أو نائبه الخاص، والقدر المتيقّن من الإجماع هو عدم مشروعية القتال بإمرة الإمام الجائر، فيكون الجهاد المشروع والواجب مشروطاً بإذن الإمام العادل وحضوره بالضرورة، وعليه فإنّ الاستدلال بالإجماع يكون من قبيل الاستدلال برواية بشير الدهان.

فلا إشكال إذن في إناطة مشروعية القتال بإذن الإمام العادل، والقدر المتيقّن من الإمام العادل الذي تناط به مشروعية القتال هو الإمام المعصوم أو نائبه الخاص، إذا كانت النيابة

---

١. *نفس المصدر*، ص ٣٤، ح٧.

٢. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ١١.

* وقد اشار إلى ذلك السيد الخوئيﷺ في رسالته العملية في باب الجهاد (ج ١، ص ٣٦٤) حيث قال: المقام الأول يعتبر اذن الإمامﷺ أو نائبه الخاص في مشروعية أصل الجهاد في الشريعة المقدسة؟ فيه وجهان: المشهور بين الأصحاب هو الوجه الأول. وقد استدلّ عليه بوجهين: الوجه الأول دعوى الإجماع على ذلك. وفيه أنّ الإجماع لم يثبت؛ إذ لم يتعرض جماعة من الأصحاب للمسألة، ولذا استشكل السبزواري في *الكفاية* في الحكم بقوله: ويشترط في وجوب الجهاد وجود الإمامﷺ أو من نصبه على المشهور بين الأصحاب. ولعلّ مستنده أخبار لم تبلغ درجة الصحة مع معارضتها لعموم الآيات، ففي الحكم به إشكال. ثمّ على تقدير ثبوته فهو لا يكون كاشفاً عن قول المعصومﷺ لاحتمال أن يكون مدركه الروايات الآتية فلا يكون تعبدياً، نعم الجهاد في عصر الحضور يعتبر فيه إذن ولي الأمر، النبي الأكرمﷺ أو الإمامﷺ.

تخصّ أمر الجهاد، أو تعمّه وغيره.

وجوب الجهاد ومشروعيته في عصر الغيبة

وهذه هي النقطة الثالثة من البحث، وهي مشروعية القتال في عصر الغيبة ووجوبه بأمر الفقيه الجامع للشرائط المتصدّي للولاية.

ويمكن الاستدلال على ذلك بأنحاء من الدليل.

الدليل الأول يتألف من المقدّمات التالية:

أ ـ العمومات الآمِرة بجهاد الكفّار، وهي كثيرة في الكتاب والسنّة.

ب ـ ضرورة إناطة الجهاد بحضور وأمر إمام يقود المعركة ويدير أمر الجهاد ويأمر به. فلا يمكن أن يقع قتال من دون ذلك، سواء كان الإمام الذي يأمر بالقتال ويقود الحرب إمام عدل أو إمام جور.

ج ـ ونعلم بموجب النصوص المتقدّمة في هذا البحث عدم مشروعية القتال بإمرة أئمة الجور.

د ـ وبعد خروج القتال تحت إمرة أئمّة الجور من دائرة الوجوب والمشروعية، يبقى القتال بأمر الإمام العادل أو نائبه العامّ أو الخاصّ غير مشمول للروايات الرادعة من القتال مع أئمة الجور، فيكون مشمولاً للجهاد الذي أوجبه الله على المسلمين.

ويدلّ على ذلك أن النصّ الوحيد الذي كان يمكن اعتماده في النقطة الثانية من البحث ـ وهي إناطة المشروعية بأمر الإمام العادل ـ هو رواية بشير الدهان، ولم تكن للرواية صراحة بإناطة المشروعية بالإمام المعصوم أو نائبه الخاص فقط، وإنّما كانت تدلّ على عدم مشروعية القتال مع غير الإمام العادل، وقد ضممنا إلى النصّ في حينه أنّ وجوب القتال لما كان قطعيّاً في الإسلام وقد خرج عنه القتال تحت إمرة أئمة الجور الذين لم يفرض الله تعالى علينا طاعتهم، فلا مُحالة يجب القتال بأمر الإمام الذي تفترض طاعته، والفقيه المتصدّي الجامع في عصر الغيبة مفترض الطاعة حسب الفرض، فيكون القتال بأمره وإذنه واجباً مشروعاً.

ولو أخذنا بمفهوم هذه الرواية كان المفهوم لا محالة مشروعية القتال تحت إمرة الإمام المفترض الطاعة.

والفقيه الجامع المتصدّي في عصر الغيبة مشمول بهذا المفهوم، ولا ينحصر مصداق الإمام المفترض الطاعة في الإمام المعصوم فقط وانّما يشمل نائبه الخاص والعام كذلك.

وأمّا الاجماع فالمقدار المتيقّن منه هو الإجماع على عدم مشروعية القتال تحت إمرة الحاكم الظالم، ولم يثبت لنا وجود إجماع بإناطة مشروعية القتال بأمر الإمام المعصوم أو نائبه الخاصّ، وعهدة ادّعائه على مَن يدّعيه، فيكون شأن الإجماع إذن شأن رواية بشير الدهان.

الدليل الثاني:

لو فرضنا انحصار مشروعيّة القتال في الإمام المعصوم أو نائبه الخاص، أمكننا أن نقول بحكومة أدلّة ولاية الفقيه على أدلّة انحصار مشروعية القتال في حضور واذن الإمام المعصوم لو ثبت دليل على هذا الانحصار؛ فإنّ مقتضى أدلّة ولاية الفقيه هو تنزيل الفقيه منزلة الإمام المعصوم في الأمر والنهي والولاية، وهو معنى خلافة العلماء للأنبياء[١] ووراثة الفقهاء للأنبياء[٢] والرجوع إليهم في الحوادث الواقعة بدل الرجوع إلى الإمام المعصوم وأنّ مجاري الأُمور على أيدي العلماء بالله[٣] وغير ذلك من النصوص... فإنّ معنى هذه النصوص جميعاً، الصريحة بالخلافة وغيرها، هو تنزيل الفقيه منزلة الإمام المعصوم فيما يتعلّق بمجاري الأُمور والحوادث الواقعة، فيكون أمر الفقيه كأمر الإمام وحكمه حكمه، وهو منزّل في ذلك منزلتهم بحسب النصوص... وهذا هو الفهم العرفي الذي لا مناص منه لهذه النصوص، إذا تمّت دلالتها على ولاية الفقيه.

فيكون إذن أمر الفقيه الجامع للشرائط المتصدّي للولاية في عصر الغيبة مثل أمر الإمام ونازلاً منزلته في مشروعية القتال ووجوبه.

---

١. *الفقيه*، ج ٤، ص ٣٠٢، حديث ٥٣.
٢. *أصول الكافي*، ج ١، ص ٣٤.
٣. *تحف العقول*، ص ٢٣٧.



جهاد أهل الكتاب

أهل الكتاب من الكفّار بلا شكّ، والأصل في التعامل مع الكفار هو وجوب القتال، والآيات الدالّة على ذلك كثيرة، وقد مرّ ذكرها، وأمّا الروايات فقد ذكر صاحب *الجواهر* رحمه الله أنّه قد روت الخاصة والعامّة[1] أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يوصي أمراء السرايا بالدعاء إلى الإسلام قبل القتال، فإن أَبَوْا فإلى الجزية، فإن أبَوْا قوتلوا[2]. وهناك أيضاً خبران دالّان نذكرهما للتبرك، وهما من طرق العامة:

الأوّل: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أُمرت أن أقاتل الناس حتّىٰ يقولوا: لا إله إلّا الله، فمن قال لااله إلّا الله عصم منّي ماله ونفسه إلّا بحقّه وحسابه على الله»[3] رواه مسلم عن أبي الظاهر وغيره عن ابن وهب، وأخرجه البخاري في *الصحيح* من أَوْجُه أُخَر عن الزهري.

الثاني: عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «أُمرت أن أُقاتل النّاس حتّىٰ يقولوا: لا إله إلّا الله، فإذا قالوا لا إله إلّا الله عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلّا بحقّها وحسابهم على الله».[4] أخرجه مسلم في *الصحيح* من حديث سفيان عن أبي الزبير عن جابر.

وكلا الروايتين تشيران إلىٰ أنّ الاصل مع الكفار هو وجوب قتالهم. وأهل الكتاب

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ب ١٥ من أبواب جهاد العدو، ص ٤٣، ح ٣.

٢. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ٢٢٨.

٣. البيهقي، *السنن الكبرىٰ*، ج ٩، ص ١٨٢.

٤. *صحيح مسلم*، ج ١، ص ٣٩.

يدخلون فيهم كما هو صريح قوله تعالىٰ: ﴿قاتِلُوا ٱلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ ٱللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتابَ حَتّىٰ يُعْطُوا ٱلْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صاغِرُونَ﴾[1].

إلّا أنَّ هناك استثناءً من هذا الأصل في وجوب القتال، وهو استثناء وجوب قتال أهل الكتاب الذين يدخلون في ذمّة الإسلام ويعطون الجزية، والدليل الدالّ علىٰ هذا الاستثناء هو قوله تعالىٰ: ﴿حتّىٰ يُعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾، في الآية السابقة.

فالآية الكريمة تمثّل مثالاً لهؤلاء الذين لايؤمنون بالله ولاباليوم الآخر، ولايحرّمون ماحرّم الله ورسوله، ولايدينون دين الحقّ بأهل الكتاب.

والحرف «من» الذي يفيد البيان هنا، دالّ علىٰ ذلك، وليست «من» هنا تبعيضية، فيكون المعنىٰ أنَّ طائفة من أهل الكتاب صفتهم هكذا. وأنَّ حكم وجوب قتالهم مستفاد من ظاهر صيغة فعل الأمر.

ثمّ إنَّ الآية لا تنفي إيمان أهل الكتاب بالله وباليوم الآخر، ولا تنفي أنّهم لايحرّمون ما حرّم الله ورسوله، ولا تنفي أنّهم لا يدينون بدين الحقّ، وإنّما الذي تنفيه الآية عنهم هو الإيمان الحقّ، والتحريم الحقّ، والدينونة الحقّ. فإيمانهم مِعوجّ؛ لأنّهم يقولون: عزيرٌ ابن الله، أو المسيح ابن الله. وتحريمهم باطل؛ لأنه لم يكن تحريماً لما حرّم الله ورسوله، وإنّما تحريم من عند أنفسهم. ودينهم ليس هو الدين الحق؛ إذ الدين الحقّ القويم الذي ارتضاه الله للناس هو الإسلام فقط.

ثمّ إنَّ سياق الآية واحد، ودلالته واحدة، والكلّ يقود إلىٰ تشخيص واحد، يرجع كلّه إلىٰ أهل الكتاب.

وممّا يؤيد ذلك هو زمان نزول الآية، فقد نزلت قبل غزوة تبوك قبل أن يتوجّه النبي ﷺ إليها، ومن المعلوم أنَّ القاطنين في تبوك هم أهل الكتاب.

وقد جعلت الآية المباركة حَدَّيْن لقتال أهل الكتاب:

الأوّل مذكور فيها بالنص وهو ﴿حتّىٰ يُعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾.

والثاني مستبطن في قوله تعالىٰ فيها، وهو: ﴿حتّىٰ يدينوا دين الحقّ﴾ ودين الحقّ هو: إذا

---

١. سورة التوبة: ٢٩.

أسلموا، وهو واضح.

إذن فكما أنّ قتال أهل الشرك جائز ابتداءً ـ كما تبيّن أول البحث ـ كذلك يجوز قتال أهل الكتاب ابتداءً، لكن بشرط الانتهاء عنه عند تحقّق هذين الحدّين الآنفين.

ثمّ إنّ هذه الآية وإن كانت تصلح أن تكون دليلاً علىٰ وجوب قتال أهل الشرك بالأولوية، لأنّهم ليسوا بأحسن حالاً من أهل الكتاب، إلّا أنها لا تصلح أن تكون دليلاً علىٰ أخذ الجزية منهم حتّىٰ يشملهم حكم أهل الكتاب في الكفّ عن مقاتلتهم؛ ذلك لأنّ القيد الوارد فيها خاصّ بأهل الكتاب دون غيرهم، والتعدّي إلىٰ أهل الشرك يصطدم بما ثبت بالضرورة الفقهية من عدم أخذها منهم، بل يُقتلون حتّىٰ تطهّر الأرض من رجسهم ودنسهم تماماً.

بل ولا تصلح أيضاً لنفي الجزية عن غير أهل الكتاب؛ لأنّ ذلك لا يتمّ إلّا من خلال مفهوم اللقب الذي هو أضعف المفاهيم، بل ليس بحجّة في إثبات مؤدّاه، وعليه فلا تصلح الآية للردّ علىٰ مَن يقول بتعميم أخذ الجزية من غير أهل الكتاب. أمّا لأخذ الجزية من أهل الكتاب فالآية صريحة فيه، ولا دليل على التعميم.

مَن هم أهل الذمة؟

أهل الذّمة مصطلح شائع يقال لأهل الكتاب الذين يعطون الجزية لِيُكفَّ عن قتالهم؛ لأنّهم بكفرهم خرجوا عن حريم الأمن، فلا أمان ولا حرمة لدمائهم وأموالهم وأعراضهم، وباعطائها عن صَغار يدخلون في ذمّة الإسلام، فيتعهّد المسلمون لهم بالحفاظ علىٰ أموالهم وأعراضهم وحمايتهم، وعدم العدوان عليهم.

والذمّة هي العهد، والإسلام هو الذي يتعهّد لهم. ومن الروايات التي تؤيّد ذلك ما جاء في كتاب *الخراج* لأبي يوسف فقد روىٰ أنّه «لما ولّىٰ رسول الله ﷺ عبد الله ابن أرقم علىٰ جزية أهل الذمة، فلما ولّىٰ[1] مَن عنده ناداه فقال ﷺ: ألا من ظلم معاهِداً أو كلّفه فوق طاقته أو انتقصه أو أخذ منه شيئاً من غير طيب نفسه فأنا حجيجه يوم القيامة»[2].

١. ولّىٰ: انصرف.

٢. ابو يوسف، *كتاب الخراج*، دار المعرفة، بيروت، ص ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦.

ومنها ماجاء في *وسائل الشيعة*:

عن محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن أحمد، عن محمد بن عيسىٰ، عن أحمد بن عائذ، عن محمد بن أبي حمزة، عن رجل بلغ به أمير المؤمنين عليه السلام قال: «مرّ شيخ مكفوف كبير يسأل، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: ماهذا؟ قالوا: ياأمير المؤمنين نصرانيّ. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: استعملتموه حتّىٰ إذا كبر وعجز منعتموه، أنفقوا عليه من بيت المال»[١].

إذن فالذّمي ـ علىٰ ضوء هاتين الروايتين ـ يُحترم شبابه وشيخوخته، ويُحترم ماله ودمه وعرضه، ويدخل بشكل كامل في عهدة الإسلام وذمّته.

أمّا ما ورد من كلمات الفقهاء التي تؤيّد ذلك فما جاء منها في كتاب الأحكام السلطانية للماوردي حيث يقول فيه: «ويلتزم لهم ـ أي للمسلمين ـ ببذلها مقابل حقّين: أحدهما: الكفّ عنهم، والثاني: الحماية ليكونوا بالكفّ آمنين وبالحراسة محروسين».

وكذلك ما جاء في كتاب *معالم القربة في أحكام الحسبة* لمحمد بن محمد بن أحمد القرشي حيث يقول فيه: «وعلى الإمام حفظ مَن كان منهم في دار الإسلام، ودفع من قصدهم بالأذيّة، وإن تحاكموا إلينا مع المسلمين وجب الحكم بينهم»[٢].

وجاء في *المبسوط*: أنَّ شرط الذمّة يقتضي أن يكونوا في أمان المسلمين والمسلمون في أمانهم[٣].

جزية أهل الكتاب

الجزية من الجزاء لغةً، واصطلاحاً هي مال يفرض علىٰ أهل الكتاب مقابل البقاء علىٰ كفرهم، أو مقابل الأمان المُعطىٰ لهم والحقوق الأُخرى التي تمنحهم إيّاها سلطة الدولة الإسلامية. والمعنى الثاني من الأول.

يقول صاحب *الجواهر* في شرحه علىٰ *شرائع الإسلام*: وهي ـ أي الجزية ـ الوظيفة

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١١، ب١٩، ص٤٩، ح١.

٢. محمد بن محمد بن أحمد القرشي، *معالم القربة في أحكام الحسبة*، ص٤٣ ـ ٤٤، ط المثنىٰ في بغداد.

٣. الشيخ طوسي، *المبسوط*، ج٢، ص٤٣.

المأخوذة من أهل الكتاب لإقامتهم بدار الإسلام وكفّ القتال عنهم، وهي فعلة من جزىٰ يجزي، يقال: جزيتُ دَيْني إذا قضيته، بل لعلّ منه قوله تعالىٰ: **﴿اتقوا يوماً لاتُجزي نَفْسٌ عن نفسٍ شيئاً﴾**[1].

وعن *فقه القرآن* للراوندي، قال ﷺ: «وسمّيت جزية؛ لأنّها شيء وضع علىٰ أهل الذمة أن يجزوه أي يقضوه، أو لأنّهم يُجْزُونَ إمام المسلمين بها الذي مَنّ عليهم بالاعفاء عن القتل. وقيل الجزية: عطيّة عقوبة ممّا وظّفه رسول الله علىٰ أهل الذمة»[2].

وجاء في كتاب *ولاية الفقيه*[3]: بأنّها ضريبة مالية، وأنّها من أقسام الفيء. وقد ذكر الماوردي ذلك في *أحكامه السلطانية*، وهناك ذكر الفرق بينها وبين الخراج.

الصَّغار:

وهو وصف تؤخذ عليه الجزية كما وصف القرآن **﴿عن يدٍ وَهُم صاغِرُونَ﴾** أي بحالة خضوع وتسليم لأحكام السلطة ومقرراتها، إضافةً إلىٰ إبهام أمر مايؤخذ منهم بسببها، لكي يناسب الصَّغَار المراد تحقيقه عند الأخذ منهم.

ونحن نستبعد أن يكون المعنى الوارد في بعض كتب *الأحكام السلطانية* في العصور السابقة من أنَّ الذميّ لمّا يأتي جباة الجزية يحني ظهره، ويطأطأ رأسه، ويصبّ ما معه في كفّة الميزان، ويصفعه الجابي علىٰ صفحة وجهه، هاتِ ونظائر ذلك ممّا ورد في *التذكرة*[4].

الغاية في آية الجزية

ثمّ إنَّ الجزية مرةً تفهم علىٰ أنها غاية للوجوب الظاهر من آيتها المارّة الذكر، أو غاية لرفع الحظر المستفاد من قوله تعالىٰ: **﴿وقولوا للناس حُسناً﴾** والمحمول عليه الأمر في قوله تعالىٰ:

---

١. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص٢٢٧.
٢. *نفس المصدر*، كتاب الجهاد.
٣. الشيخ المنتظري، *ولاية الفقيه*، ج ٣، ص ٣٦٤.
٤. *التذكرة*، ج ١، ص ٤٤٤، بتصرف في الألفاظ.

﴿قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ... ﴾ مرة أُخرىٰ.

ويظهر الفرق بينهما فيما لو أُعطوا الجزية، فعلى القول الأول يصبح قتالهم غير واجب، إلّا أنّه يبقىٰ جائزاً ولا بأس به، أمّا على القول الثاني فلايجوز قتالهم.

وهكذا يتبين أنَّ الحدّ ـ الذي أخذته الآية المباركة غاية للقتال الواجب أو الجائز ـ ينفي هذا الوجوب أو الجواز فيما لو تحقّق.

وهناك روايات تدلّ علىٰ هذا إلّا أنّها لضعف سندها لا يمكن أن تكون أكثر من مؤيّدة للمعنى المستفاد من الآية المباركة، وقد اخترنا منها ثلاث روايات، وهذه هي:

الرواية الأُولىٰ:

وبالإسناد عن سليمان بن داود المنقري، عن حفص بن غياث، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن حروب أمير المؤمنين عليه السلام وكان السائل من محبّينا، فقال له أبو جعفر عليه السلام: بعث الله محمّداً صلى الله عليه وآله بخمسة أسياف: ثلاثة منها شاهرة فلا تغمد حتّىٰ تضع الحرب أوزارها، ولن تضع الحرب أوزارها حتّىٰ تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت الشمس من مغربها أمن الناس كلّهم في ذلك اليوم فيومئذٍ ﴿لاينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً﴾.

وسيف منها مكفوف، وسيف منها مغمود سلّه إلىٰ غيرنا وحكمه إلينا، فأمّا السيوف الثلاثة المشهورة فسيف علىٰ مشركي العرب، قال الله عزّوجلّ: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كلّ مرصد فإن تابوا ـ يعني آمنوا ـ وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين﴾ فهؤلاء لا يقبل منهم إلّا القتل، أو الدخول في الإسلام، وأموالهم وذراريهم سبي علىٰ ما سنّ رسول الله صلى الله عليه وآله فإنّه سبىٰ وعفا وقَبِلَ الفداء.

والسيف الثاني علىٰ أهل الذمة قال الله تعالىٰ: ﴿وقولوا للناس حسناً﴾ نزلت هذه الآية في أهل الذمة، ثمَّ نسخها قوله عزّوجلّ: ﴿قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ماحرّم الله ورسوله ولايدينون دين الحقّ من الذين أُوتوا الكتاب حتّىٰ يُعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾ فمن كان منهم في دار الإسلام فلن يقبل منهم إلّا الجزية،

أو القتل، وما لهم فيء، وذراريهم سبي، وإذا قبلوا الجزية على أنفسهم حرم علينا سبيهم، وحرمت أموالهم، وحلّت لنا مناكحتهم، ومَن كان منهم في دار الحرب حلّ لنا سبيهم، ولم تحل لنا مناكحتهم، ولم يقبل منهم إلّا الدخول في دار الإسلام، أو الجزية، أو القتل...الخ الرواية[١]، وهي طويلة، ومحل الشاهد فيها هو هذا الكلام الأخير منها، حيث جعلت الجزية حدّاً وغاية تنتهي فيها محاربتهم وقتلهم أو سبيهم فيما لو أعطوها.

الرواية الثانية :

وعن الصفّار، عن السندي بن ربيع، عن أبي عبد الله محمد بن خالد، عن أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه قال: قال علي عليه السلام : القتال قتالان : قتال أهل الشرك لاينفر عنهم حتّىٰ يسلموا، أو يؤتوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون، وقتال لأهل الزيغ لاينفر عنهم حتّىٰ يفيئوا إلىٰ أمر الله، أو يقتلوا»[٢].

ومعلوم أنّ أهل الكتاب يدخلون في أهل الشرك؛ لأنّ اليهود أشركوا عندما قالوا: عزير ابن الله، والنصارىٰ أشركوا عندما قالوا: ثالث ثلاثة، أو لقولهم: المسيح ابن الله، أو قولهم: وَلَد الله، وغير ذلك.

الرواية الثالثة :

محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمد، عن أبي يحيى الواسطي، عن بعض أصحابنا قال : «سُئِلَ أبو عبد الله عليه السلام عن المجوس أكان لهم نبيّ؟ فقال: نعم، أما بَلَغك كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلىٰ أهل مكة أسْلِمُوا وإلّا نابذتكم بحرب، فكتبوا إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن: خذ منّا الجزية ودَعْنا علىٰ عبادة الأوثان، فكتب إليهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم : إنّي لست آخذ الجزية إلّا من أهل الكتاب، ثمّ أخذت الجزية من مجوس هَجَر، فكتب إليهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : إنّ المجوس كان لهم نبيّ فقتلوه، وكتاب أحرقوه، أتاهم نبيّهم بكتابهم في اثني عشر ألف جلد ثور»[٣].

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص١٧.
٢. *نفس المصدر*، ص١٩.
٣. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص٩٧.

ومحلّ الشاهد فيها: قوله ﷺ: «إنّي لست آخذ الجزية إلّا من أهل الكتاب» وذلك فيما لو نابذناهم بحرب ولم يسلموا، أمّا لو أُعطوا الجزية فحينئذٍ تنتهي المنابذة الحربية المعلنة عليهم ابتداءً.

وهذه النصوص تدلّ على أنّ الإسلام يؤمّن لأهل الذمة أمرين مقابل الجزية، وهما كفّ الأذىٰ، والقيام بحراستهم وحفظهم من العدوان.

وخلاصة القول: أنّه يفهم من تفسير الآية ودلالتها أو تأييد الأحاديث والروايات الشريفة المارّة الذكر هو اختصاص أهل الكتاب بالجزية. وتتأكد هذه المسألة أكثر لو ضممنا إلىٰ هذه الأدلّة التي تستثني أهل الكتاب بقبول الجزية منهم كلمات الفقهاء من الفريقين، فقد جاء في *المبسوط* ماهذا نصّه:

«والكفّار على ضَربين: يجوز أن تؤخذ منهم الجزية والآخر لا يجوز ذلك، فالأول هم الثلاثة أصناف من اليهود والنصارى والمجوس، فأما مَن عدا ذلك من سائر الأديان من عبّاد الأوثان وعبّاد الكواكب من الصابئة وغيرهم فلا تؤخذ منهم الجزية عربياً أو أعجمياً»[1].

وجاء فيه أيضاً في موضع آخر شبيه له[2].

وجاء في كتاب الخراج لأبي يوسف مايؤكّد ذلك أيضاً.

وجاء في كتب المعاصرين من المتأخّرين بسط القول في المسألة، فقد جاء في كتاب *ولاية الفقيه* للشيخ المنتظري[3] مايؤكّد الذي ذهب إليه *المبسوط* وصاحب *الخراج*، فراجع.

ما الفرق بين الجزية والخراج؟

الجزية من أنواع الفيء، وهي ضريبة توضع على الرؤوس مقابل الأمان الذي يعطيه المسلمون للكفار علىٰ أموالهم وأنفسهم وأعراضهم، ومقابل الحقوق العامة التي يتمتعون بها في ظل تعهد السلطة الإسلامية لهم بذلك. والفرق بينها وبين الخراج: أنَّ الاراضي التي تفتح عنوة، أو التي صالَحَ عليها أهلها، أو جلىٰ عنها أهلها، توضع عليها ضريبة اسمها الخراج، أمّا

---

١. *المبسوط*، ج٢، ص٣٦.

٢. نفس *المصدر*، ص٣٧.

٣. *ولاية الفقيه*، ج٣، ص٣٦٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٩٢، ٣٩٤.

الضريبة التي توضع على الرؤوس فهي الجزية التي نحن بصددها، إلّا أنّ صحيحة محمد بن مسلم أطلقت الجزية على الخراج وبالعكس، وهذا نصّها:

«محمد بن يعقوب الكليني، وبالإسناد عن حريز، عن محمد بن مسلم قال: سألته ـ والاضمار هنا لايضرّ الرواية؛ لأنّ محمد بن مسلم معلوم عمن يروي ـ عن أهل الذمة ماذا عليهم ممّا يحقنون به دماءهم وأموالهم؟ قال: الخراج، وإن أخذ من رؤوسهم الجزية فلاسبيل علىٰ أرضهم، وإن أخذ من أرضهم فلا سبيل علىٰ رؤوسهم»[1].

وروىٰ الشيخ بإسناده عن حريز مثله، وطريق الشيخ إليه هنا صحيح[2].

ولما ننظر إلىٰ كتب العامة نجد أبا يعلى الفرّاء في *الأحكام السلطانية*[3] يبيّن أن الخراج غير الجزية، وكذلك الماوردي.

إلّا أن أبا يعلىٰ له شرح في هذا الصدد يبيّن فيه المشتركات ووجوه الافتراق بينهما، فيقول فيه: «الجزية والخراج حقّان أوصل الله تعالى المسلمين إليهما من المشركين، يجتمعان في ثلاثة أوجه، ويفترقان من ثلاثة أوجه، ثمَّ تتنوع أحكامهما.

فأمّا الأوجه التي يجتمعان فيها فهي:

الأول: أنَّ كلّ واحد مأخوذ من مشرك صغاراً وذلّة.

الثاني: أنهما مال فيءٍ يصرفان في أهل الذمة.

الثالث: أنهما يجبان بحلول الحول ولايُستحقان قبله.

وأمّا وجوه الافتراق فهي:

الأول: أنّ الجزية نصٌّ، والخراج اجتهاد، (أي أنَّ الخراج مثل التعزير. كيف أن الإمام يرىٰ ما هو المناسب للتعزير، فكذلك في الخراج يلاحظ قدرة الطرف الذي يفرض عليه الخراج، ومدىٰ الاحتياج اليه، بينما الجزية كمّية محدودة عندهم.

الثاني: أنَّ أقل الجزية مقدّر شرعاً، وأكثرها مقدّر بالاجتهاد، والخراج أكثره وأقلّه

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١٥، ب ٦٨، ص ١٥٠، ح ٢.

٢. ذكره السيد الخوئي ﷺ في *معجم رجال الحديث*، ج ٤، ص ٢٥٣.

٣. الماوردي، *الأحكام السلطانية*، ص ١٥٣.

مقدّر بالاجتهاد.

الثالث: إنَّ الجزية تؤخذ مع الكفر، والخراج قد يؤخذ مع الكفر والإسلام.

ثمّ يبدأ بالجزية فيقول: هي موضوعة على الرؤوس، ويفصِّل في بيانها بحيث يستفاد منه بالتالي وجود هذا الاختلاف بينها وبين الخراج.

والظاهر عند مشهور فقهائنا أنَّ الجزية ما يوضع على الرؤوس، والخراج ما يوضع على الاراضي[1].

مِمَّ تُؤخذ الجزية؟

تؤخذ من ثلاثة طوائف دينية هي اليهود والنصارىٰ والمجوس. والطائفة الأخيرة ملحقة بالأولين، وكلمات فقهائنا تكاد تكون مجمعة علىٰ هذا. أما الروايات فتختلف عن كلمات الفقهاء؛ ولهذا ينبغي أن نستعرض أولاً كلمات الفقهاء، لتعيننا على الفهم الصحيح للنصوص.

كلمات الفقهاء:

والآن فلنستعرض كلمات الفقهاء:

النصّ الأوّل: لابن الراوندي في *فقه القرآن* يقول فيه: «اعلم أنَّ الكفار علىٰ ضربين أهل الكتاب وغيرهم، فالأولون أهل الكتاب يُقاتلون إلىٰ أن يسلموا أو يقتلوا أو يقبلوا الجزية، وهم ثلاث فرق: اليهود والنصارىٰ والمجوس، قال تعالىٰ: ﴿قاتِلُوا ٱلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ ٱلحَقِّ مِن ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلكِتابَ حَتّىٰ يُعْطُوا ٱلْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صاغِرُونَ[2]﴾[3].

النص الثاني: للمحقق في *شرائع الإسلام*، ويفهم منه أنّ هذه القضية من المسلّمات ولاخلاف

---

1. ذهب الشهيدان إلىٰ أن القول بأنّ تقدير الجزية إلى الإمام ويتخيّر بين وضعها على رؤوسهم وأراضيهم وعليها على الأقوىٰ. هذا ما ورد في نسخة *اللمعة الدمشقية وشرحها*، الطبعة الثانية ١٣٩٥ وورد في نسخة أخرىٰ (ج ٢، ص ٣٨٩): أو أراضيهم أو عليها.
2. سورة التوبة: ٢٩.
3. ابن الراوندي، *فقه القرآن*، ج ١، ص ٣٤٢.

فيها. ويقول فيه:

«الأول: من تؤخذ منه الجزية؟

تؤخذ ممّن يُقَرُّ علىٰ دينه، وهم اليهود والنصارىٰ، ومن له شبهة كتاب، وهم المجوس، ولا يقبل من غيرهم إلّا الإسلام»[1].

النص الثالث: *الجامع للشرايع* ليحيىٰ بن سعيد يقول فيه:

والمجاهَدون ـ بفتح الدال ـ اليهود والنصارىٰ والمجوس وعبّاد الأوثان والأصنام والمرتّدون والبغاة والمحاربون.

فاليهود والنصارىٰ والمجوس يقاتلون ويُسبىٰ ذراريهم وتُغنم أموالهم حتّىٰ يُسلموا أو يقبل الجزية، وإجراء أحكام الإسلام عليهم والوفاء بما يشترطه الإمام عليهم من ترك التظاهر بشرب الخمر ونكاح المحرّمات...»[2] الخ.

وورد في *اللمعة الدمشقية* وشرحها ما يلي: (والكتابي) وهو اليهودي والنصراني والمجوسي (كذلك) يقاتل حتّىٰ يُسلم أو يُقتل (إلّا أن يلتزم بشرائط الذمة) فيقبل منه (وهي بذل الجزية والتزام أحكامنا وترك التعرّض للمسلمات بالنكاح) وفي حكمهنّ الصبيان (وللمسلمين مطلقاً) ذكوراً وإناثاً (بالفتنة عن دينهم وقطع الطريق) عليهم، وسرقة أموالهم (وإيواء المشركين) وجاسوسهم (والدلالة علىٰ عورات المسلمين) وهو ما فيه ضرر عليهم كطريق أخذهم وغيلتهم ولو بالمكايدة (وإظهار المنكرات في شريعة الإسلام في دار الإسلام)[3].

وهكذا يتّضح أنَّ كلمات الفقهاء متّفقة علىٰ أنَّ هذه الطوائف الثلاثة ممّن تقبل منهم الجزية إلّا أنّه لم نَرَ الإجماع علىٰ ذلك.

الروايات:

وأما الروايات فهي سبعة طوائف وهي كالتالي:

---

١. *شرائع الاسلام*، ج ١، ص ٢٥٠.
٢. يحيى بن سعيد، *الجامع للشرائع*، ص ٢٣٤.
٣. *اللمعة الدمشقية*، ج ٢، ص ٢٨٨.

الطائفة الأولىٰ :

وهي التي تحكم بأخذ الجزية من أهل الكتاب بدون أن تشخّص مَن هم أهل الكتاب.

الطائفة الثانية :

تحكم بالجزية على اليهود والنصارىٰ، وتلحق المجوس بهم، وتتعرض إلىٰ تشخيص أهل الكتاب، وهي كثيرة، وكلّها في الوسائل، سنأتي علىٰ ذكرها وبيان دلالتها.

الطائفة الثالثة :

وهي تستثني المجوس من أهل الكتاب، وتوجب الجزية وتعتبرها حدّاً لقتال اليهود والنصارىٰ فحسب، وصحيحة عبد الكريم بن عتبة الهاشمي تشهد لذلك[١].

الطائفة الرابعة :

وهي تعمّم الجزية علىٰ عموم الكفّار المشركين، وتشمل عبّاد الأوثان من مشركي العرب والعجم إضافة إلىٰ طوائف أهل الكتاب السابقة، وتجوّز ترك قتلهم بالفداء، ومن هذه الروايات رواية عمر بن أُذينة عن ابن عمير[٢].

الطائفة الخامسة :

وهي الدالة علىٰ عدم أخذ الجزية من مشركي العرب، وقبولها من مشركي العجم، ومن مطلق أهل الكتاب.

منها: ما جاء في مسند زيد، عن أبيه عن جده، عن علي عليه السلام.

وما جاء في المصنّف لعبد الرزاق في خبر معمر عن الزهيري.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ٢٨.
٢. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ٩٧.

الطائفة السادسة :

وهي الدالة علىٰ تحريم أخذ الجزية من مشركي العرب خاصة وعليها رواية واحـدة في *الوسائل*[١] في طريقها وهب المعروف بالكذب، وهي توافق في دلالتها رأي أبي حنيفة.

الطائفة السابعة :

وهي الدالة علىٰ عدم قبول الجزية من كلّ عربي، كافراً كان أو من أهل الكتاب. ويشهد لذلك خبر *الدعائم* عن أمير المؤمنين عليه السلام في *مستدرك الوسائل*[٢].

ومن أمثلة روايات الطائفة الاولىٰ :

ماجاء في *الوسائل* في رواية السيوف المشهورة ـ والتي سبق ذكرها ـ وهي تخصّ الجزية بأهل الكتاب دون سائر المشركين إلّا أنّها لا تشخّص أهل الكتاب مَن هم، إلّا أنَّ القدر المتيقن منهم هم اليهود والنصارىٰ، إلّا أنَّ سندها ضعيف بحفص ابن غياث.

ومن أمثلة روايات الطائفة الثانية أيضاً :

ماجاء في *الوسائل* في مرسلة الواسطي، وهذه هي كما في مصدرها، محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمد، عن أبي يحيى الواسطي، عن بعض أصحابنا، قال سُئِلَ أبو عبد الله عليه السلام عن المجوس أكان لهم نبيّ؟ فقال: أما بلغك كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلىٰ أهل مكة: أسلموا وإلّا نابذتكم بحرب، فكتبوا اليه أن: خذ منا الجزية ودعنا علىٰ عبادة الأوثان، فكتب إليهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم: إنّي لست آخذ الجزية إلّا من أهل الكتاب، فكتبوا اليه يريدون بذلك تكذيبه: زعمت أنّك لا تأخذ الجزية إلّا من أهل الكتاب. ثمَّ أخذت الجزية من مجوس هجر، فكتب إليهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أنَّ المجوس كان لهم نبيّ فقتلوه، وكتاب أحرقوه، أتاهم

---

١. *نفس المصدر*.

٢. *مستدرك الوسائل*، ج ٢، ص ٢٦٢.

نبيّهم بكتابهم في اثني عشر ألف جلد ثور[1].

ورواه الشيخ[2] بإسناده عن محمد بن يعقوب، وبإسناده عن أحمد بن محمد مثله.

وأبو يحيىٰ في هذه الرواية هو زكريا بن يحيى الواسطي وهو ثقة، إلّا أنَّ ضعفها في إرسالها، هذا من ناحية السند.

أما من ناحية الدلالة فيمكن مناقشتها أيضاً من خلال قوله ﷺ: «فكتب إليهم: أنّي لست آخذ الجزية إلّا من أهل الكتاب» فقد يراد به حكم ولائي لا حكم شرعي ثابت؛ إذ التعبير بـ«أنّي» وأمثاله في الرواية مشعر بذلك.

ثمّ إنّ لسان الرواية إنْ يُشِرْ إلىٰ دليليتها في الإلحاق ـ إلحاق المجوس بأهل الكتاب ـ فبالواسطة، أي بواسطة الإشارة إلىٰ قاعدة تبعية الحكم كلّما ثبت الموضوع، وإسراء ذلك الحكم إلىٰ جميع مصاديق ذلك الموضوع.

وأمّا طريق الشيخ إلىٰ أحمد بن محمد فصحيح والإضمار الموجود في قول الراوي: سُئِلَ أبو عبد الله لا يضرّ، وقد أشرنا إلىٰ ذلك فيما سبق، فالرواية مُعتبرة. وهي ظاهرة في إلحاق المجوس بأهل الكتاب.

وأمّا رواية الصدوق في *الوسائل* والتي قال فيها ﷺ: المجوس تؤخذ منهم الجزية؛ لأنَّ النبي ﷺ قال: سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب، كان لهم نبيّ اسمه داماست فقتلوه، وكتاب يقال له: جاماست كان يقع في اثني عشر جلد ثور فحرقوه[3] فهي فتوىٰ، والشيخ الصدوق يتحمّل مسؤولية فتياه. وإن كان هناك من لا يعتمد علىٰ هذه الرواية، فهو مبنىٰ عدم اعتماد مرسلات كتاب *من لا يحضره الفقيه* الذي ألّفهُ الشيخ علىٰ طريقة الرواة، وإنّما جمع فيه ما يحكم به في الفتوىٰ، أي جمع فيه الروايات التي تبيّن حكم الله تعالى بنظره.

ثمّ إنَّ كتاب *من لا يحضره الفقيه* لا يخلو من المرسلات، وإنَّ وجود المشيخة في آخر الكتاب لا يعني أنَّ الروايات مسندة إليهم، بل هناك من الروايات ما لا ينطبق علىٰ

---

١. *وسائل الشيعه*، ج ١٥، ب ٤٩، ص ١٢٦، ح ١، طبعة آل البيت.
٢. *التهذيب*، ج ٤، ص ١١٣ وص ٣٣٢.
٣. *وسائل الشيعة*، ج ١٥، ب ٤٩، ص ١٢٧، ح ٥.

هذه المشيخة المذكورة.

وإنَّ الكتاب كان استجابة لطلب أحد الشرفاء ـ علىٰ غرار كتاب **من لا يحضره *الطبيب* في الطب** ـ كما يذكر المصنّف في أول الكتاب. ولكن مع ذلك فاننا نرىٰ أنَّ مسندات ***الفقيه*** ومرسلاته كلّها يعتمد عليها.

ثمّ ذكر أنَّ الرواية بالخصوص لم يقل فيها الصدوق رحمه الله: «روي» حتّىٰ يتأكد إرساله، وإنّما قال فيها: «قال» ونسبة القول إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله قضية فيها من المسؤولية لاتشبهها فيما لو قال «روي».

هذا وهناك روايات أُخرىٰ بهذا المضمون وهي الرواية السابعة والثامنة والتاسعة من نفس الباب السابع في *الوسائل*، فراجع.

ومن أمثلة روايات الطائفة الثالثة:

ما جاء في *الوسائل* أيضاً، عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أُذينة، عن زرارة، عن عبد الكريم بن عتبة الهاشمي[1] قال: كنت قاعداً عند أبي عبد الله عليه السلام بمكة إذ دخل عليه أُناس من المعتزلة فيهم عمر بن عبيد، وواصل بن عطاء، وحفص بن سالم مولىٰ ابن هبيرة، وناس من رؤسائهم، وذلك حدثان قتل الوليد ـ إلىٰ أن قال: فأسندوا أمرهم إلىٰ عمرو بن عبيد، فتكلّم فأبلغ وأطال، فكان فيما قال أن قال: قد قتل أهل الشام خليفتهم وضرب الله بعضهم ببعض، وشتّت أمرهم، فنظرنا فوجدنا رجلاً له عقل ودين ومروءة وموضع ومعدن للخلافة وهو محمد بن عبدالله بن الحسن، فأردنا أن نجتمع عليه فنبايعه، ثمّ نظهر معه، فمن كان تابعنا فهو منّا، وكنّا معه، ومن اعتزلنا كففنا عنه، ومن نصب لنا جاهدناه ونصبنا له علىٰ بغيه وردّه إلى الحقّ وأهله، وقد أحببنا أن نعرض ذلك عليك فتدخل معنا، فإنّه لاغنىٰ بنا عن مثلك لموضعك وكثرة شيعتك، فلما فرغ قال أبو عبد الله عليه السلام:

---

١. عبد الكريم بن عتبة الهاشمي عدّه الشيخ في رجاله تارة من أصحاب الصادق عليه السلام وتارة في أصحاب الكاظم عليه السلام قائلاً: عبد الكريم بن عتبة الهاشمي، ثقة، روىٰ عن أبي عبد الله عليه السلام. وعدّه البرقي في أصحاب الصادق عليه السلام. وطريق الصدوق إليه صحيح. السيد الخوئي، معجم *الرجال*، ج ١٠، ص ٦٤.

أكلّكم علىٰ مثل ماقال عمرو؟ قالوا: نعم فحمد الله وأثنىٰ عليه، وصلّىٰ على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثمّ قال:

إنّما نسخط إذا عُصي الله، فأمّا إذا أُطيع رضينا إلىٰ أن قال: ياعمرو أرأيت لو بايعت صاحبك الذي تدعوني إلىٰ بيعته، ثمّ اجتمعت لكم الأمة، فلم يختلف عليكم رجلان فيها، فأفضيتم إلى المشركين الذين لايُسلمون ولا يؤدّون الجزية أكان عندكم وعند صاحبكم من العلم ما تسيرون فيه بسيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في المشركين وحروبه؟ قال: نعم، قال: فتصنع ماذا؟ قال: ندعوهم إلى الإسلام، فإن أبوا دعوناهم إلى الجزية، قال: إن كانوا مجوساً ليسوا بأهل الكتاب؟ قال: سواء. قال: وإن كانوا مشركي العرب وعبدة الأوثان؟ قال: سواء.

قال: أخبرني عن القرآن تقرأه؟ قال: نعم، قال: إقرأ ﴿قاتِلُوا ٱلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلا بِاليَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ ٱللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ ٱلحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلكِتابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا ٱلجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صاغِرُونَ﴾ فاستثناء الله تعالىٰ واشتراطه من أهل الكتاب، فهم والذين لم يؤتوا الكتاب سواء؟ قال: نعم.

قال: عمّن أخذت ذا؟ قال: سمعت الناس يقولون، قال: فدع ذا، ثمّ ذكر احتجاجه عليه وهو طويل ـ إلىٰ أن قال ـ ثمّ أقبل علىٰ عمرو بن عبيد، فقال: ياعمرو اتقّ الله وأنتم أيّها الرهط فاتقوا الله، فإنّ أبي حدّثني ـ وكان خير أهل الارض وأعلمهم بكتاب الله وسنة نبّيه صلى الله عليه وآله وسلم ـ أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: من ضرب الناس بسيفه ودعاهم إلىٰ نفسه وفي المسلمين من هو أعلم منه فهو ضالّ متكلّف»[1].

وروىٰ الشيخ بإسناده عن علي بن إبراهيم نحوه.

والرواية صحيحة. وعمر بن أُذينة وإن لم يرد فيه توثيق لايضرّ بصحّة الرواية؛ لأنه يروي عنه محمد بن أبي عمير رحمه الله، ويُفهم من هذه الرواية أنَّ المجوس ليسوا من أهل الكتاب، وقد جاء ذلك صريحاً فيها، ويُفهم منها ـ أيضاً ـ أنّه لايؤخذ منهم الجزية.

وعليه فالرواية يُستفاد منها حكم وموضوع وكلاهما منفيان. فأما الحكم فلايؤخذ منهم الجزية، وأمّا الموضوع فهم ليسوا من أهل الكتاب.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١٥، ب٩، ص٤٢، ح٢، طبعة آل البيت.

وأمّا روايات الطائفة الرابعة:

فمنها ما جاء في *الوسائل*: محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أُذينة، عن محمد بن مسلم بسند معتبر «قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: قول الله عزّوجلّ: ﴿قاتلوهم حتّىٰ لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾، فقال: لم يجيء تأويل هذه الآية بعد. إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله رخّص لهم لحاجته وحاجة أصحابه، فلو قد جاء تأويلها لم يقبل منهم، ولكن يقتلون حتّىٰ يوحّد الله وحتّىٰ لا يكون شرك»[١].

ومعنىٰ هذه الرواية أنّ رسول الله كان يأخذ الفداء من المشركين مقابل إطلاق سراح الأسرىٰ؛ لحاجة أصحابه وحاجة الرسالة إلىٰ ذلك، وإنّه صلى الله عليه وآله لم يكن يقتل أسرى المشركين بل كان يقبل منهم الفداء.

ثمّ إنّ الرواية يستفاد منها أنّ مشركي العرب يوجد بحقهم تأكيد لا يوجد بحق مشركي العجم مثله.

ويُستفاد منها أيضاً أنّ القتل والفداء بيد إمام المسلمين.

ويمكن مناقشة الرواية دلالة؛ لأنّ السند لا نقاش فيه بعد أن عالجنا وقوع عمر ابن أُذينة فيه[٢]. فيقال فيها: إنّ الحكم فيها قد يكون ولائياً وليس حكماً شرعياً ثابتاً لقوله عليه السلام: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله رخّص لهم لحاجته وحاجة أصحابه» فكان يأخذ منهم الفداء ولا يقتلهم، ولو كان القتل متعيّناً فيهم لم يكن لرسول الله صلى الله عليه وآله أن يأخذ الفداء ويطلق سراحهم. فالقتل لمشركي العرب وغيرهم غير متعيّن، ويجوز للإمام إن كانت له حاجة أن يأخذ الفداء بدله ويطلق سراحهم.

ثمّ إنّ الرواية علىٰ معنى الولائية تدل علىٰ أنّ الأحكام في آيات الجهاد في سورة براءة تفيد الجواز بقتل المشركين كافة لا الوجوب.

---

١. *نفس المصدر*، ب٤٩، ص١٢٧، ح٢.

٢. مرّ قوله (حفظه‌الله) بعدم التحفظ من رواية عمر بن أُذينة السابقة التي رواها عنه بن أبي عمير رحمه الله لأجل رواية ابن أبي عمير، وهذه الرواية ـ التي هي من روايات الطائفة الرابعة ـ أيضاً رواها عنه ابن أبي عمير.

وأمّا روايات الطائفة الخامسة:

فمنها: ماجاء في **مسند زيد** ﷺ بهذا السند الذهبي: زيد بن علي، عن أبيه عن جدّه، عن علي عليه السلام قال: «لا يُقبل من مشركي العرب إلّا الإسلام أو السيف، وأمّا مشركو العجم فتقبل منهم الجزية، وأمّا أهل الكتاب من العرب والعجم فإن أبَوا أن يسلموا أو سألونا أن يكونوا من أهل الذمة قبلنا منهم الجزية..»[1].

والرواية واضحة الدلالة في أنَّ أهل الكتاب مطلقاً تؤخذ منهم الجزية، والعرب مطلقاً (مشركين وأهل كتاب) لاتؤخذ منهم، والعجم مطلقاً (مشركين وأهل كتاب) تقبل منهم إن سألوا أن يكونوا من أهل الذمة. والسند كما ذكرنا ذهبي إلّا أنَّ محل الكلام في صحة إسناد الكتاب إلىٰ زيد ﷺ.

وهناك رواية أخرىٰ في هذه الطائفة يرويها عبدالرزاق في مصنَّفه يقول فيها: أخبرنا معمر عن الزهري «صالح رسول الله ﷺ عبدة الأوثان على الجزية إلّا من كان منهم من العرب وقَبِلَ الجزية من أهل البحرين وكانوا مجوساً».

وهي كما ترىٰ قريبة المضمون من رواية مسند زيد ﷺ إلّا أنّها عامّية.

وأمّا روايات الطائفة السادسة:

فقد جاء في *الوسائل* منها: ما عن محمد بن يعقوب، بإسناده عن الصفار، عن محمد بن الحسني بن أبي الخطاب، عن وهب، عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجزية فقال: «إنّما حرّم الله الجزية من مشركي العرب»[2].

وطريق الشيخ الطوسي إلى الصفّار صحيح، ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب الواقع فيها ثقة، أما وهب فمردّد بين الضعيف والمجهول، وأمّا أبو بصير فثقة وأيّ ثقة.

وعليه تكون الرواية ضعيفة بـ«وهب».

١. الإمام الشهيد زيد بن علي بن الحسين بن علي ﷺ، مسند زيد، ص ٣٥٤.
٢. *وسائل الشيعة*، ج ١٥، ب ٤٩، ص ١٢٧، ح ٤.

وأما من حيث الدلالة فالرواية تدل بمفهوم الحصر علىٰ أن الجـزية لا تحـرم عـلىٰ غـير العرب.

وأما روايات الطائفة السابعة:

فمنها: ما جاء في *مستدرك الوسائل* نقلاً عن *دعائم الإسلام*، عن أمير المؤمنين عليه السلام والرواية ضعيفة بالإرسال، وهو واضح، قال: «لا يقبل من عربي جزية وإن لم يُسلموا قوتلوا»[1] وهي أوسع موضوعاً من روايات الطائفة السادسة؛ لأنها لا تقبل الجزية من العربي سواء كان مشركاً أو من أهل الكتاب.

هذه هي طوائف الروايات، وسنأتي الآن علىٰ دراستها لنرىٰ أيّاً منها يُـقدّم وأيّاً يـؤخّر وأيّها يُخصّص وأيّها يُترك ويُغضّ النظر عنه.

علاج الخلاف الموجود بين روايات الجزية:

وفي علاج الخلاف الواقع بين الروايات المتعرّضة للجزية نقول:

إنَّ الطائفة الأولى التي تخصص الجزية بأهل الكتاب، سواء كانوا من العرب وغيرهم، هي الأساس الذي نعتمده بين هذه الطوائف، إلّا أنَّ رواياتها ضعيفة، لكن الذي يدفع هذا الضعف هو تأكيد وتأييد روايات الطائفة الثانية والثالثة التي تلتقي معها بالمضمون، لا سيما أنَّ روايات هاتين الطائفتين فيها الصحيح والقوي.

ولمعرفة النسبة الموجودة بين روايات الطائفة الأُولىٰ وروايات الطائفة الثانية. نـقول في تعيينها: إنَّ روايات الطائفة الأُولىٰ تعمّم الجزية لأهل الكتاب سواء كانوا عرباً أو غير عرب.

أما روايات الطائفة الثانية فتقرّر أنَّ أهل الكتاب هم اليهـود والنـصارىٰ وتـلحق بهـم المجوس. فهي إذن تشخص موضوع الطائفة الأولىٰ، وهذا ما يسمىٰ أصولياً بالحكومة، أي أنَّ الدليل الذي يشخّص موضوع الحكم في دليل آخر يسمىٰ بالدليل الحاكم.

ومثالهـا مثال الرواية التي تقول: «لا صلاة إلّا بطهور» مع الرواية التي تقول: «الطواف في

---

[1]. *مستدرك الوسائل*، ج ١١، ص ١٠١.

البيت صلاة». فالرواية الثانية حاكمة علىٰ الأولىٰ حكومة حقيقية لا ظاهرية؛ لأنها تشخص مصداقاً آخر من مصاديق موضوع الرواية الأولىٰ وتوسّع من دائرة موضوعها بحيث يشمل نفس الطواف، وعندئذٍ يكون الطواف بمثابة الصلاة فيجري عليه حكمها من وجوب الطهارة.

وعليه ستكون روايات الطائفة الثانية حاكمة علىٰ روايات الطائفة الأولىٰ.

أما روايات الطائفة الثالثة التي تنفي إلحاق المجوس بأهل الكتاب فتعارض روايات الطائفة الثانية التي تلحقهم بأهل الكتاب، ولعلاج هذا التعارض الواقع بين الروايتين الصحيحتين من كلا الطائفتين نقول فيه: إنَّ روايات الطائفة الثانية أوسع من روايات الطائفة الثالثة، إضافة إلىٰ أن أقوال وفتاوى العلماء التي سبق أن نوّهنا عن بعضها تدعمها وتعضدها، ثمّ إنَّ من خلال الفحص لم نجد بين تلك الأقوال ما يؤيّد مفاد الطائفة الثالثة من الروايات.

وعليه فالموقف منها هو أن نعرض عنها ونترك علمها والعمل بها إلىٰ من يفهمها.

أما روايات الطائفة الرابعة التي تجوّز أخذ الفداء من عموم الكفّار، ففيها رواية صحيحة، إلّا أنها طائفة خارجة عن موضوع البحث من رأس؛ إذ المفهوم من روايات هذه الطائفة يمكن أن نحصل عليه بالاستعانة بآيتي سورة محمد ﷺ والأنفال.

فآية: ﴿فَإِذا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتّىٰ إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الوَثاقَ فَإِمّا مَنّاً بَعْدُ وَإِمّا فِداءً حَتّىٰ تَضَعَ ٱلحَرْبُ أَوْزارَها﴾[١] تعني أنكم أيها المسلمون إذا أكثرتم القتل في جموع المشركين، وبالغتم في ذلك ولم يبق منهم إلّا القلة القليلة التي لا تمتلك المقاومة والوقوف أمامكم، فأسّروهم وشدّوا وثاقهم، وحكمهم إلى الرسول ﷺ فـإمّا مـنّاً عـليهم بـإطلاق سراحهم، وإما فداء يفدون به أنفسهم، وهذا الفداء مرة يكون علىٰ شكل مال، ومرة يكون علىٰ شكل مبادلة أسير بأسير. وإمّا الاسترقاق.

وهذا يتمّ كلّه بعد أن تضع الحرب أوزارها.

والقرطبي يقول في الآية تقديم وتأخير. وهذا هو نصّ ماقاله هنا: «وقيل: ﴿حتّىٰ تضع الحرب أوزارها﴾ أي أثقالها، والوزر الثقل، ومنه وزير الملك؛ لأنه يحمل عنه الأثقال، وأثقالها السلاح لثقل حملها. قال ابن عربي: قال الحسن وعطاء: في الآية تقديم وتأخير، المعنىٰ

---

١. سورة محمد: ٤.

فضرب الرقاب حتّىٰ تضع الحرب أوزارها فإذا أثخنتموهم فشدّوا الوثاق، وليس للإمام أن يقتل الأسير»[١].

وأمّا آية سورة الأنفال فقد نزلت بعد أن تساهل المسلمون في أسر الكفّار، وبعد أن أبقوا عليهم. فخاطبهم المولىٰ عزّوجلّ في ذلك ووجّههم لما فيه خير الإسلام وقوته، قائلاً لهم: ﴿ماكانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرىٰ حَتّىٰ يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيا وَاللّٰهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[٢] فهي تعني أنه ليس من حقّكم أن تأسروا حتّىٰ تثخنوا في الأرض، أي حتّىٰ يتمكن أمر الدعوة ويترسّخ، فغاية رفض الأسر هو الإثخان، أي إذا أثخنتم يجوز الأسر.

والرواية التي يرويها محمد بن مسلم صحيحة تلتقي مع مفاد هاتين الآيتين وهما في مورد وضع الحرب أوزارها، فالحكم فيها غير منسوخ ولا يعارض الحكم الموجود في الطائفة الثانية؛ لأن موضوع الطائفة الرابعة بعد أن تضع الحرب أوزارها، وموضوع الطائفة الثانية يختص بأول الحرب.

إذن من العبث أن نقارن بين هاتين الطائفتين ونرى النسبة بينهما؛ إذ حكم الطائفة الرابعة حكم آخر في موضوع آخر يختلف عن موضوع الطائفة الثانية.

وأمّا روايات الطائفة الخامسة التي تدلّ علىٰ عدم قبول الجزية من مشركي العرب وقبولها من مشركي العجم فتختلف عن الطائفة الثانية؛ لأنّها تدخل في موضوعها مصداقاً آخر، وهو مشركو العجم حيث قبلت منهم الجزية، وقد أدخلت ذلك بمنطوقها لا بمفهومها، والرواية سندها ذهبي كما قلنا ولا كلام لنا فيه، إلّا في صحة مُسند زيد، فإذا صحّ ذلك تعاملنا مع الرواية كما تعاملنا مع الطائفة الثانية ومع الأولىٰ؛ إذ حكّمنا الثانية على الاولىٰ بإدخالها المجوس، وهذه الطائفة تدخل في الموضوع مشركي العجم فتكون حاكمة عليها، أي ملحقة بموضوعها موضوعاً آخر. ولكن لمّا كان الإشكال في ثبوت صحّة مسند زيد؈ إليه كان الأوجه أن نهمل هذه الطائفة.

---

١. أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، *تفسير القرطبي* (الجامع لأحكام القرآن)، ج٢، ص٢٢٥.
٢. سورة الأنفال: ٦٧.

أما روايات الطائفة السادسة، وهي التي تدلّ علىٰ قبول الجـزية مـن مـشركي العـجم، فتختلف عن روايات الطائفة الخامسة؛ لأنها تدلّ علىٰ مطلوبها بالمفهوم لا بالمنطوق، أي أنَّ مشركي العجم تؤخذ منهم الجزية؛ بناءً علىٰ مفهوم الحصر الوارد في الرواية.

ولوكانت هذه الرواية صحيحة لتعاملنا معها، كما تعاملنا مع روايات الطـائفة الخـامسة نحكّمها أو نجعلها ملحقة لموضوع جديد إلىٰ موضوع روايات الطائفة الثانية. إلّا أنّها ضعيفة لايمكن الاعتماد عليها.

وأمّا روايات الطائفة السابعة التي تدل علىٰ عدم قبول الجزية من العرب عامة، سواء كانوا مشركين أو أهل كتاب، فالنسبة بينها وبين روايات الطائفة الثانية هي الأعم والأخص من وجه، ووجه الاجتماع الذي تلتقي فيه الطائفتان أنهما تقبلان الجزية من غير العرب من اليهود والنصارىٰ والمجوس.

ووجه الافتراق بينهما أنَّ روايات الطائفة الثانية تقول: إنّ الكتابي العربي، تؤخذ الجـزية منه، وهذه الطائفة تقول: لا تؤخذ منه.

والعمل هنا هو أن نقدّم روايات الطائفة الثانية؛ لأنها روايات صحيحة وقوية ومقبولة، وروايات الطائفة السابعة من دعائم الإسلام مرسلة غير معتمدة؛ ولهذا سننتهي إلىٰ نـتيجة واضحة، وهي أنَّ الأصل في روايات الجزية هو روايات الطائفة الثانية التي تدلّ علىٰ أخـذ الجزية من اليهود والنصارىٰ، ويلحق بهم المجوس، وأمّا ماعداهم فلا يؤخذ منهم.

قبول الجزية من الصابئة :

القول في قبول الجزية من الصابئة يعتمد أولاً وآخراً على التحقيق في هوية هذه الطائفة. فهل هم من أهل الكتاب حتّىٰ يُقال بقبولها منهم عند إعطائهم لها أم هم من المشركين الذين لاخيار لهم إلّا الإسلام أو القتل؟

وممّا ينبغي التنويه إليه أنَّ هذه الطائفة لها وجود حقيقي ومحسـوس في بـلادنا الحـاضرة ولاسيما في العراق وإيران، إلّا أنَّ وجودها في العراق أكثر، وعليه فالحكم بـقتلهم أو بـقبول الجزية منهم يحتاج إلىٰ دراسة وضعهم تاريخياً ودينياً بشكل موسّع ومعمّق؛ لكي يتكوّن لدينا

التصور الفقهي القريب من واقعهم الذي هم عليه.

وبعد هذا التنويه المختصر نستعرض أقوال علماء المشهور وأصحاب الإجماع من الفريقين في إثبات حقيقتهم والحكم المترتّب عليها، فنقول:

أما المشهور من فقهاء الخاصة فقد ادّعىٰ أنّهم من المشركين الذين يعبدون الكواكب والأفلاك، وعليه لا تقبل منهم الجزية، بل إنّ بعضهم ادّعىٰ الإجماع علىٰ ذلك، وقد خالف ابن الجنيد في ذلك حيث صرّح بأخذ الجزية منهم وإقرارهم علىٰ دينهم. ذكر ذلك صاحب *الجواهر* رحمه الله [1].

أما المشهور من فقهاء العامة فقد ذهب إلى القول بأنّهم من أهل الكتاب.

وعليه يتّجه الحكم بقبول الجزية منهم إن أعطوها ودخولهم في ذمة الإسلام، إلّا أنّ أباسعيد الإصطخري قد خالف ذلك.

وذكر خلافه هذا الشيخ أبو جعفر الطوسي رحمه الله في *الخلاف* حيث قال: «الصابئة لا يؤخذ منهم الجزية ولا يُقَرّون علىٰ دينهم وبه قال أبوسعيد الإصطخري» وقال باقي الفقهاء إنّه يؤخذ منهم الجزية [2]. ودليلنا إجماع الفرقة، وأخبارهم، وقوله تعالىٰ: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾.

ومن الأدلّة التي اعتمد عليها المشهور من فقهائنا القدامىٰ والمتأخرين في التعامل مع الصابئة علىٰ أنّهم ليسوا من أهل الكتاب وأنّهم يعاملون معاملة الكفّار المشركين إن لم يُسلموا أربعة أدلة، اثنان منها نقلناهما عن شيخ الطائفة الطوسي رحمه الله، والثالث عن الشيخ المفيد، والرابع ذكرناه بلغة إن قلتَ قلنا وهي كالتالي:

الأول: الإجماع

فقد نقل صاحب *الجواهر* رحمه الله ذلك بقوله: «وعن صريح *الغنية* [3] وظاهر المحكي عن المفيد

---

١. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٠.
٢. *الخلاف*، ج ٢، ص ٥١٠، مسألة ٤.
٣. يقول صاحب غنية *النزوع إلىٰ علمي الأصول والفروع*، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الإسحاقي الحلبي ←

الإجماع علىٰ عدم كونهم من أهل الكتاب»[١].

وقد ذكره الشيخ الطوسي ﷺ من قبله في جملة أدلته حيث قال: دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً قوله تعالىٰ: ﴿اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾[٢].

الثاني: عمومات الكتاب

وقد استدلّ بها جمع كبير من الفقهاء، قال تعالىٰ: ﴿اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ وقال تعالىٰ: ﴿وإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب﴾ ولم يذكر الجزية. وقد استدلّ كثير من الفقهاء ومنهم شيخ الطائفة بقوله تعالىٰ: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولايحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولايدينون دين الحقّ من الذين أُوتوا الكتاب حتّىٰ يُعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾ بأنّ الصابئة ليسوا من أهل الكتاب ولا هم من مصاديق الاستثناء الوارد في الآية المباركة[٣]؛ لأن اللام الواردة في الآية المباركة عهدية يُقصد منها

← المتوفي سنة ٥٨٥ هق. في كتابه هذا: ولا يجوز أخذ الجزية من عبّاد الأوثان سواء كانوا عجماً أو عرباً ولا من الصابئين ولا من غيرهم: بدليل الإجماع المشار إليه، وأيضاً قوله تعالىٰ: ﴿اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿وإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب﴾ ولم يذكر الجزية، وقوله تعالىٰ: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولايحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولايدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتّىٰ يُعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾ فشرط أخذ الجزية أن يكونوا من أهل الكتاب وهؤلاء ليسوا كذلك. *سلسلة الينابيع الفقهية*، ج٩، ص١٥٣.

١. *جواهر الكلام*، ج٢١، ص٢٣١.

٢. *الخلاف*، ج٢، ص٥١٠.

٣. إن الأسماء الواردة في الآيتين ٦٢، ٦٧ من سورتي المائدة والبقرة وإن كانت أسماء مقدسة بنظر أتباعها إلّا أنه لا اعتبار لها بما هي أسماء مجردةٌ، وإنّما الاعتبار كلّ الاعتبار للإيمان والعمل الصالح الذي هو مدلول المقطع الذي جاء بعد ذكر أسماء هذه الأصناف من الطوائف الدينية.

ولما كان الإيمان بالله وباليوم الآخر والعمل الصالح لا يتأتّىٰ إلّا من الذين آمنوا ـ وهو الاسم الأوّل الوارد في الآيتين ـ فهو إذن منفي عن غيرهم، قال تعالىٰ ـ وهو ينفي الإيمان به وباليوم الآخر عن الذين أوتوا الكتاب ـ: ﴿قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولايحرّمون ماحرّم الله ورسوله ولايدينون دين الحقّ من الذين أوتوا الكتاب حتّىٰ يُعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾ التوبة: ٢٩.

ثمّ إن الآيتين ٦٢ـ٦٧ من سورتي البقرة والمائدة سواء كانتا ناظرتين إلىٰ صفة الكتابية أو غير ناظرتين إليها، فلا ننتهي إلىٰ كتابية الصابئة؛ إذ لو كانتا ناظرتين إلىٰ صفة الكتابية من خلال ذكر أسماء الطوائف باعتبار اقتران هذه الطوائف بكتبها من أول يوم تسميتها بأسمائها فلا يبقىٰ لقوله تعالىٰ: ﴿من آمن بالله وباليوم الآخر وعمل ←

. . . .

← **صالحاً ﴾** الوارد في كلتا الآيتين بعد ذكر أسماء هذه الطوائف أي ارتباط واقعي، مادام الإيمان والعمل الصالح غير مترقب البتة منهم، ما داموا من أهل الكتاب كما بيّنت الآية (٢٩) من سورة التوبة، في الوقت الذي نرىٰ فيه أن هذا المقطع من الآية عام ويُقدِّم قاعدة عامة مفادها أن المعوّل علىٰ الإيمان والعمل الصالح، وذكر هذه الاسماء جاء من قبيل أبرز الأمثلة التي يمكن أن تخضع لهذه القاعدة؛ بناءً علىٰ ما ذهبت اليه من تقديس واعتقاد مبني علىٰ غير الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح.

وإن قلنا بوجود الارتباط بين المقطع الأوّل المتضمن للأسماء والمقطع الثاني المتضمن للإيمان والعمل الصالح باعتبار أنه لم يرد فيه كلمة «منهم» حتىٰ يرد الإيراد التالي: وكيف يتوقّع الإيمان منهم والعمل الصالح وهم علىٰ كتابيتهم التي لاحظناها من خلال ذكر الأسماء والتي قلنا: إنه لايمكن أن نتصور أسماء هذه الطوائف خالية عن هذا الارتباط بها.

قلنا: إنَّ التحقيق صادق بإثبات صفة الكتابية لطائفتي اليهود والنصارىٰ فقط، وأمّا الصابئة فليس لدينا من دليل نتمسك به لإثبات ذلك لهم إلّا وحدة السياق، وهي كما ترىٰ، علاوة على دلالة رواية تفسير القمي علىٰ كونهم من عبّاد النجوم والكواكب.

ودلالة الرواية المروية عن الصادقﷺ في كونهم من الكفار الملاحدة الذين ليس لها كتاب ولا نبي ولا شريعة حيث جاء في تفسير القمي قال: قالﷺ: الصابئون قوم لايهود ولامجوس ولانصارىٰ ولامسلمون وهم يعبدون النجوم والكواكب.

وجاء عن الصادقﷺ: سمي الصابئون؛ لأنهم صَبَوْا إلىٰ تعطيل الأنبياء الرسل والشرائع وقالوا: إنَّ كلما جاءوا به باطل فجحدوا توحيد الله ونبوّة الأنبياء ورسالة المرسلين ووصية الأوصياء، فهم بلا شريعة ولاكتاب ولارسول .(*مجمع البحرين*، ج ١، ص ٢٥٩).

وعلاوة علىٰ دلالة بعض الروايات العامية علىٰ ذلك حيث أخرج وكيع وعبد الرزاق وعبد بن حميد و ابن جرير وابن حاتم، عن مجاهد قال: الصابئون قوم بين اليهود والمجوس والنصارىٰ ليس لهم دين.

وأخرج عبد الرزاق عن مجاهد قال سئل ابن عباس عن الصابئين فقال: هم قوم بين اليهود والنصارىٰ والمجوس لاتحل ذبائحهم ولامناكحتهم.

وأخرج عبد بن حميد وابن أبي حاتم، عن سعيد بن جبير قال الصابئة: منزلة بين النصرانية والمجوسية ولفظ ابن أبي حاتم، منزلة بين اليهود والنصارىٰ *الدر المنثور*، ج ٥، للسيوطي.

أقول: لعل هذه الروايات ناظرة إلىٰ منزلة اللفظ القرآني للصابئة فهو في الآية ٦٢ من البقرة والآية ١٧ من الحج بين اليهود والنصارىٰ، وفي الآية ٦٧ من المائدة بعد النصارىٰ.

ثمّ دلالة الآية(٢٩) من سورة التوبة بألف ولام العهد العائدتين إلىٰ طائفتي اليهود والنصارىٰ من خلال مدلول الآية (١٥٦) من سورة الأنعام.

وإن قيل بضعف الروايتين المذكورتين.

قلنا: إن عمل المشهور بل إجماع الفقهاء يجبر ضعفها بناءً علىٰ مبنى المشهور، وبذلك ننتهي إلى القول بما قاله مشهور فقهائنا.

أما مشهور فقهاء العامة فيعتمد قولهم علىٰ روايات ضعيفة مثلما أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم عن أبي العالية قال: الصابئون فرقة من أهل الكتاب يقرؤون الزبور. وأخرج وكيع عن السدي قال: الصابئون طائفة من أهل الكتاب إلّا أنها كما ترىٰ، علاوة علىٰ وجود ما يناقضها دلالة وقد مرّ لفظه.

←

التوراة والانجيل، وقد ورد في *المنتهىٰ* للعلّامة إجماع علىٰ ذلك فيخرج ما عداهما من الاستثناء.

الثالث: سيرة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله

وهو الدليل الذي ذكره الشيخ المفيد رحمه الله قال في *المقنعة*: «الواجب عليه الجزية من الكفار ثلاثة أصناف اليهود والنصارىٰ علىٰ اختلافهم وقد اختلف فقهاء العامة في الصابئين ومن ضارَعَهم في الكفر سوىٰ من ذكرناه من الأصناف الثلاثة، ثمّ قال: «فأما نحن فلا نتجاوز بإيجاب الجزية علىٰ غير من عدّدناه لسنة رسول الله صلى الله عليه وآله (إذ لم يأخذ رسول الله صلى الله عليه وآله منهم) والتوقيف الوارد عنه في أحكامهم»[1].

← وأمّا الاحتياط الوجوبي الذي ذهب اليه الشيخ الأُستاذ؛ فإنّما يجد له مبرراً علىٰ ضوء ماوجد من تحقيقات تاريخية وأثرية وموسوعية عن موضوع الصابئة إلّا أنّ الحقّ في هذه التحقيقات أنّها لاتساعد على ما ذهب إليه الأُستاذ من أنّ الصابئة من أهل الكتاب. بل تولّد الاحتمال بأن الصابئة بعدما صبوا عن شرائع الأنبياء احتاجوا في اعتقادهم الجديد إلىٰ بعض أحكام وتعاليم الشرائع المعاصرة لهم وغير المعاصرة لهم ابتداءً، فأخذوا شيئاً من اليهود وشيئاً من النصارىٰ، وهذا لايكفي لإضفاء صفة الكتابية عليهم.

والذي نستأنس به لذلك من الآيتين الكريمتين هو اختلاف موقع لفظ الصابئين؛ إذ مرة جاء بعد اليهود مرفوعاً ومرة جاء بعد لفظ النصارىٰ منصوباً، وهذا يساعدنا على القول بأنهم أول ماصبوا إلى اليهود ومالوا إليهم وانعطفوا في أخذ بعض التعاليم والأحكام، ومن ثمّ مالوا وصبوا نحو النصارىٰ وأخذوا منهم ما أخذوا.

وممّا يؤيد هذا الاستئناس صريح بعض الروايات العامية مثلما أخرجه عبد بن حميد عن سعيد بن جبير قال: ذهبت الصابئون إلى اليهود فقالوا: ماأمرُكم؟ قالوا: نبينا موسىٰ جاءنا بكذا وكذا ونهانا عن كذا وكذا وهذه التوراة، فمن تابعنا دخل الجنة ثمّ أتوا النصارىٰ فقالوا في عيسىٰ ماقالت اليهود في موسىٰ وقالوا: هذا الانجيل فمن تابعنا دخل الجنة، فقالت الصابئون هؤلاء يقولون: نحن ومن اتّبَعَنا في الجنة، واليهود يقولون: نحن ومن اتّبَعَنا في الجنة فنحن به لا ندين، فسمّاهم الله الصابئين: *الدر المنثور في التفسير بالمأثور*: ج ١، ص ٧٥، جلال الدّين السيوطي.

والرواية بغض بالنظر عن سندها ـ إذ هي عامية ـ تدلّ على أنهم لم يتخذوا النصرانية واليهودية ديناً لهم ولكنها لاتنفي أخذهم بعض الشيء منهم.

أما لو قلنا بأن المقطع الأوّل من الآيتين غير ناظر إلىٰ صفة الكتابية، وإنّما كلّ نظره إلىٰ تثبيت قاعدة دينية مفادها أن الأسماء مهماكانت مقدسة بنظر أتباعها فهي لا تغني شيئاً ولاتنفع ولاتجرّ أجراً ولاثواباً ولاتدفع خوفاً ولاحزناً، فلا مانع من عطف الصابئة ـ وهم علىٰ حالهم هذا ـ على اليهود والنصارى الذين هم من أهل الكتاب قطعاً، ولاخلل في السياق؛ إذ المنشود منه ـ علىٰ هذا البناء ـ هو إبراز هذه القاعدة المذكورة وأن ورود الترتيب المعين لهذه الأسماء في الآيات إنّما يشير إلىٰ نكات قرآنية أُخرىٰ.

١. *المقنعة*، ص ٢٧٠.

الرابع : إجراء الأصل

وهو إنّما يُلجأ إليه بعد عدم التسليم بسلامة تلك الأدلة.

أمّا بيانه فنقول فيه : إنَّ تحقق كلّ شيء يتوقف علىٰ وجود المقتضي وارتفاع المانع، وبغضّ النظر عن صحة قاعدة المقتضي والمانع ـ المعروفة في علم الأصول تقرر إجراء الأصل لنفي المانع عند الشك به ـ وعدم صحتها. يقول صاحب هذا الدليل بإجراء الأصل وتحكيم المقتضي للوصول إلىٰ حكم المشهور في عدم قبول الجزية منهم.

أقول : ولما كان بحثنا في الصابئة وسبق أن ذكرنا أنّ فقهاءنا ما عدا ابن الجنيد قد أجمعوا علىٰ عدم قبول الجزية منهم، وأن مقتضى الأصل فيهم هو كفرهم ودخولهم في عموم قوله تعالىٰ: ﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب﴾ إلّا أنّنا نشك في وجود المانع من ذلك وهو كونهم من أهل الكتاب الذين يعطون الجزية عن يدٍ وهم صاغرون.

فلو كنّا وهذا المقتضي الذي ذكرته الآية المباركة لكان الحكم في الصابئة هو القتل؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿فضرب الرقاب﴾، إلّا أنّنا نشكّ في وجود المانع الذي مرّ ذكره، فإن كانوا من أهل الكتاب الذين يعطون الجزية عن يدٍ وهم صاغرون فلا يقتلون، وإن لم يكونوا كذلك يجري فيهم القتل.

وقاعدة المقتضى والمانع تقرّر: إذا شككنا في وجود المانع نحكّم المقتضي إذا تيقّنا به، ونُجري الأصل لنفي المانع، فنتخلّص من ذلك إلى القول بقتل الصابئة وعدم قبول الجزية منهم.

مناقشة الأدلّة :

أمّا الإجماع الذي ادّعاه الشيخ الطوسي ونقله صاحب *الجواهر* عن *الغنية* وظاهر محكي المفيد، فمن المحتمل أن يكون إجماعاً مستنداً إلىٰ تصور عند الفقهاء، مفاده أنَّ الصابئة ليسوا من أهل الكتاب وأنهم من عبدة الكواكب والنجوم وأنّه بناءً عليه أفتوا بعدم قبول الجزية منهم.

فإذا احتملنا أن يكون مستند الإجماع هو هذا التصوّر فإنّ مثل هذا الإجماع يسقط عن الاعتبار والحجّية؛ وذلك لأنّ قيمة الإجماع هو كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام فإذا احتملنا أنّ

هذا الاجماع يستند إلىٰ دليل وقد اختلفنا معه في الدليل كما لو اكتشفنا أنَّ الصابئة أهل كتاب، فهذا الإجماع يسقط عن الحجية؛ لأن الدليل المستند عليه الإجماع إما أن يكون صحيحاً فهو الحجة وليس الإجماع، وأمّا أن يكون محل نقاش أو خطأفلا هو حجة ولا الإجماع الذي يتكأ عليه حجّة.

وأمّا عمومات الكتاب فقد ورد عليها التخصيص المذكور في الاستثناء المخصوص بالذين أُوتوا الكتاب حيث استثنوا من عموم الكفّار الذين يجب قتلهم إن لم يُسلموا.

فإذا كنّا نعلم أنَّ الصابئة من أهل الكتاب فلا مشكلة في المقام، ولكننا نشكّ أنّهم كذلك فلا يصح التمسّك هنا بعموم العام؛ لأنه في مورد الشبهة المصداقية.

أما الدليل الثالث وهو السيرة المطهرة للرسول الأكرم ﷺ التي استدل بها[1] الشيخ المفيد ﵀ بقوله: فأما نحن فلا نتجاوز بايجاب الجزية علىٰ غير من عددناه لسنة الرسول ﷺ والتي مفادها بأنّ الرسول ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر والبحرين ولم يأخذ من الصابئة، فمثل هذه السيرة لاإطلاق فيها؛ إذ لعل رسول الله ﷺ لم يُبتلَ بهم. وقوله ﵀ المار الذكر ليس فيه دلالة علىٰ عدم صحة الأخذ.

نعم لو عرض الصابئة الجزية علىٰ رسول الله ﷺ لحقن دمائهم وقَتَلَهم ﷺ لكان في هذا دليل علىٰ عدم قبولها منهم.

ثمّ إنّه لاتوجد لدينا رواية تؤيد ذلك.

وأمّا الدليل الرابع الذي يرتكز علىٰ أنَّ الشكّ في المانع يساوق الشكّ في الموضوع، فننفي المانع بإجراء الأصل فيه فينتفي موضوع الحكم بقبول الجزية وهو الكافر الكتابي، وحينئذٍ لا يترتّب الحكم الخاص به وهو قبول الجزية منهم، فيمكن مناقشته كالآتي:

أنَّ الأصل الذي أجريناه هنا لنفي وجود المانع المشكوك فيه هو استصحاب العدم الأزلي، والذي مفاده يتصور هكذا: قبل أن يخلق هذا الإنسان لم يكن كتابياً ولما خلق علمنا بالوجدان كفره، ولكننا لم نعلم بكتابيته بل نشكّ فيها فننفيها بإجراء الاستصحاب هذا، ولكن من المعلوم أنَّ الاستصحاب لكي يجري يتوقّف علىٰ وجود المستصحب؛ إذ بدونه ماذا

---

١. *نفس المصدر*.

يُستصحب؟ وقبل أن يخلق الإنسان لم يكن شيئاً مذكوراً حتىٰ نقول: نستصحب حالة عدم الكتابية في هذا الانسان؛ لأنه لم يُخلق بعد، فالموضوع المستصحب إذن غير موجود، فكيف يجري الاستصحاب؟

وتعليقنا علىٰ هذا الدليل: أنّه أضعف الأدلّة السابقة.

ثمّ إنّنا لمّا تراجع القرآن الكريم نجده يُقرن الصابئة بأهل الكتاب، وذلك في موضعين منه: الأوّل في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صالحاً فَلَهُم أَجْرُهُم عِندَ رَبِّهِمْ وَلاخَوْفٌ عَلَيْهِم وَلا هُم يَحْزَنُونَ﴾.[١]

فالصابئي إذا لم يكن مؤمناً بالله ولم يعمل صالحاً فكيف يأتي منه الإيمان بالله واليوم الآخر الذي ترقبته منه أو نعتته به الآية الكريمة؛ إذ لوقلنا: لو كان مفاد الآية هكذا: إنَّ الذين آمنوا والذين هادوا والنصارىٰ وعبدة الكواكب والأوثان من آمن بالله واليوم الآخر فهل هذا الكلام صحيح وسليم؟ إنَّ عبدة الأوثان والكواكب كفرة أصالة فكيف يؤمنون بالله واليوم الآخر، ويكون حالهم كحال من قد آمنوا؟

فطرحهم في سياق اليهود والنصارىٰ واشتراط الإيمان بالله والعمل الصالح لإدخالهم الجنة قرينة علىٰ أنهم مَن أهل الكتاب*؟

وأمّا الموضع الثاني ففي قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّبِئُونَ وَالنَّصارىٰ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صالِحاً فَلا خَوْفٌ عَلَيهِم وَلا هُم يَحْزَنُونَ﴾.[٢]

والكلام فيها نفس الكلام السابق.

ولكن علىٰ كلّ حال المسألة مسألة موضوعية لاحكمية، وتحتاج ـ كما نوّهنا أولاً ـ إلىٰ دراسة دقيقة ومعمّقة وفاحصة.

ثمّ إنه لو تركنا هذا وذاك ورجعنا إلىٰ مسبقاتنا الذهنية التي تقول: إن كلّ كافر من غير أهل الكتاب يجب قتله؛ وذلك بناءً علىٰ أقوال المشهور من فقهائنا المعاصرين وغير المعاصرين،

---

١. سورة البقرة: ٦٢.

* وقد ناقشنا ذلك في هامش الموضوع فراجع.

٢. سورة المائدة: ٦٩.

لوجدناها تختلف عمّا توصلنا اليه من خلال هذا البحث، وعليه فالأقرب عندنا هو القول بقتل كلّ الذين يفتنوننا في الدين من أهل الشرك والكفر فقط لا مطلق من كان كافراً مشركاً؛ لأنَّ هذا الأخير غير عملي ولا هو من ذوق الشريعة[١].

إنَّ الحكم يمكن أن نتصوره معقولاً وعملياً بحقّ الذين يعيقون حركة الدعوة إلى التوحيد وبحقّ الانظمة ذات السيادة الكافرة التي من شأنها فتنة النّاس عن الإيمان بالله تعالىٰ.

ولو رجعنا إلى الصابئة لوجدناهم أناساً مسالمين هادئين علىٰ طول التاريخ ولايشبهون اليهود في خبثهم واشعالهم الفتن والحروب.

نعم لوكان عندهم نظام حاكم ويتصدّىٰ لإعاقة حركة الدعوة والإيمان بالله وتعبيد البشرية اليه لكان حكمهم كحكم المشركين[٢]. أما لوكان وضعهم كما هو عليه الآن في بلاد المسلمين فهؤلاء يكونون مشمولين بقوله تعالىٰ: ﴿لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم...﴾.

ونحن نعتقد أنَّ هذه الآية غير منسوخة وأنَّ الحكم الذي تعطيه هو علىٰ خلاف فتاوىٰ فقهائنا بحقهم، بل هو أقرب إلىٰ فتاوى العامة فيهم، وأنّ هذا هو ما ينسجم مع الواقع العملي فيما لو صار الإسلام قوة علىٰ وجه الأرض.

ومرة ثانية إذا فرضنا لاهذا ولاذاك، أي لو فرضنا أنّه يجوز قتل كلّ كافر ومشرك ابتداءً وفرضنا أنه لم يثبت عندنا بأن الصابئة لم يكونوا من أهل الكتاب بل احتملنا كونهم منهم، فهناك في الشريعة الاسلامية أمر اسمه حرمة الدم والاحتياط في الدماء. وقد أهدر الله دماء المشركين ودماء الكافرين وحرّم دماء أهل الكتاب فيما لو أعطوا الجزية، ونحن نشك أنَّ

١. إنَّ القرآن سبق إلى حل هذه المشكلة الذوقية التي لاتنسجم للوهلة الأولىٰ مع روح الشريعة، فجاء فيه خطاباً للمؤمنين قوله تعالىٰ: ﴿ **وقاتلوا الذين يلونكم من الكفار** ﴾ ليكون بذلك ردعاً لمن جاورهم من الكفار الآخرين في عدم الإصرار والعناد على الكفر وحافزاً لهم في المسارعة إلىٰ سماع الدعوة الحقة في التسليم إلى الله والإيمان بدينه الاسلامي الحنيف.

ولاغرابة في فرض المثال الذي ذكره الأُستاذ مادام الجميع منعوتين بالكفر والفتنة اللذين هما المبرران الحقيقيان لقتلهم سواءً واحداً واحداً أو جميعاً؛ إذ لافرق في تنفيذ الواجب الالهي إذا كان يقتضي قتلهم كما إنه لاغرابة فيما لوكانوا كثيرين. أما تحرّكَ رسول الله ﷺ في غزوة تبوك لغزو الروم وكان عددهم في ذلك الوقت عدداً خيالياً بالنسبة لما يقاتله من مشركي قريش؟

٢. وهذا يتنافىٰ مع ما انتهىٰ اليه الأُستاذ في الاحتياط الوجوبي في عدّهم من أهل الكتاب حكماً، فراجع ص١٠٧.

الصابئة هل هم أهل الكتاب الذين حرّم هدر دمهم فيما لو أُعطوا الجزية أم ليسوا منهم.

والجواب: أنَّ مقتضىٰ الاحتياط وهذا الأمر الذي تؤكد عليه الشريعة هو التوقّف وعدم هدر دمهم، ومدرك هذا الاحتياط مدرك لبّي، وهو حرمة الدماء في الإسلام.

وعليه سيكون الحكم في الصابئة في حرمة قتلهم فيما لو أعطوا الجزية حكماً بالاحتياط الوجوبي[١]؛ وذلك لأنّ هذا الاحتياط موافق لما ثبت قطعاً من حرمة الدماء.

تقدير الجزية:

وهنا قد يُسأل هل في الحكم الشرعي تقدير معيّن للجزية أم ليس لها تقدير معيّن بل أمرها بيد الحاكم الشرعي؟

هناك رواية صحيحة تقول: إنَّ تقديرها بيد الإمام عليه السلام، وهناك روايتان أُخريان تقولان: إنَّ الإمام عليه السلام قدّر الجزية وحدّدها.

ولكننا قبل أن نستعرض الروايات نذكر كلمات الفقهاء؛ لكي تُلقي لنا ضوءاً في مورد اختلاف الروايات على الرواية التي ينبغي العمل بها وعلى الرواية التي نتركها ونغضّ النظر عنها.

فصاحب *مفتاح الكرامة* رحمه الله الذي يهتمّ بشكل متميز بنقل كلمات الفقهاء يذهب إلىٰ أن كلماتهم رحمهم الله مجمعة علىٰ أنَّ أمر الجزية موكول للإمام، يعفو عمّن يشاء ويأخذ ممّن يريد ويأخذ ما يراه مصلحة ويوزّعها على الأراضي أو على الرؤوس.

إذن فالقدماء من الفقهاء والمتأخرين حسب مفاد هذا الإجماع الذي نقله صاحب *مفتاح الكرامة* على رأي واحد، وللاستشهاد ننقل جملة من أقوالهم:

فهذا ابن حمزة ـ وهو من الفقهاء المتقدمين ـ يذكر في كتابه *الوسيلة إلىٰ نيل الفضيلة* في كتاب الجهاد منه في فصل بيان أحكام الجزية مايلي:

«والرابع: ما يكون به الذمي صاغراً، وقدره موكول إلىٰ رأي الإمام، ويجوز له الزيادة فيه

---

١. ولكننا بيّنا في الهامش السابق أنَّ الصابئة ليسوا من أهل الكتاب؛ لخروجهم من مستثنىٰ الآية باللام العهدية المشار بها إلى التوراة والإنجيل، وعدم وجود دليل يلحقهم بهما كما أُلحق المجوس.

والنقصان عنه..»[١].

وهذا الشيخ في *النهاية* يذكر بأنه «ليس للجزية حدّ محدود ولاقدر مؤقت، بل يأخذ الإمام منهم علىٰ قدر ما يراه من أحوالهم من الغني والفقير بقدر ما يكونون به صاغرين»[٢].

وفي *المبسوط*: «ليس للجزية حدّ محدود ولا قدر مقدور، بل يضعها الإمام علىٰ أراضيهم أو علىٰ رؤوسهم علىٰ قدر أحوالهم من الضعف والقوة بمقدار مايكونون به صاغرين»[٣].

وأمّا صاحب *الشرائع* ـ وهو من القدماء أيضاً ـ يقول في كتاب الجهاد:

«ولاحدّ لها بل تقديرها للإمام بحسب الأصلح، وما قدّره علي عليه السلام محمول علىٰ اقتضاء المصلحة في تلك الحال..»[٤].

وأمّا الشهيدان في *اللمعة والروضة* فقد قالا: (وتقدير الجزية للإمام) ويتخيّر بين وضعها علىٰ رؤوسهم وأراضيهم وعليهما على الأقوىٰ، ولا تتقدّر بما قدّره علي عليه السلام فإنّه منزّل علىٰ اقتضاء المصلحة في ذلك الوقت[٥].

وأمّا صاحب *الجواهر* وهو من المتأخرين فقد قال: «المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة أنّه لاحدّ لها بل تقديرها إلى الإمام بحسب الأصلح» بل عن *الغنية* الإجماع، كما عن *السرائر* نسبته إلىٰ أهل البيت عليهم السلام بل لم نعرف القائل منّا بتقديرها في جانب القلّة والكثرة، وإن أرسله الفاضل وغيره، نعم عن الاسكافي تقديرها في جانب القلّة بالدينار[٦].

أما كلمات فقهاء العامة فمختلفة وقد صرّح الماوردي في *الأحكام السلطانية* بذلك فقال: «اختلف الفقهاء في قدر الجزية، فذهب أبو حنيفة إلىٰ تصنيفهم ثلاثة أصناف أغنياء يؤخذ منهم (٤٨) درهماً، وأوساط يؤخذ منهم (٢٤) درهماً، وفقراء ويؤخذ منهم (١٢) درهماً، فجعلها مقدّرة الأقل والأكثر، ومنع من اجتهاد الولاة في الطرفين»[٧].

---

١. *سلسلة الينابيع الفقهية*، ج٩، ص١٦٣.
٢. *النهاية*، ص١٩٢.
٣. *المبسوط*، ج٢، ص٣٨٢.
٤. *سلسلة الينابيع الفقهية*، ج٩، ص٢١٢.
٥. *اللمعة الدمشقية*، ج٢، ص٣٨٩ـ ٣٩٠.
٦. *جواهر الكلام*، ج٢١، ص٢٤٥.
٧. الماوردي، *الأحكام السلطانية*، ص١٤٤.

فأبو حنيفة إذن جعلها مقدّرة الأكثر والأقل، أي كأنما يريد أن يقول الحد الأكثر يجب أن لا يزيد علىٰ (٤٨) درهماً، والحد الأدنىٰ يجب أن لا يقل عن (١٢) درهماً، وللحاكم الخيار بينهما فحسب.

ثمّ قال الماوردي: «وقال مالك: لايقدّر أقلها ولا أكثرها، وهي موكولة إلىٰ اجتهاد الإمام»[1] أي أنَّ مالك يذهب إلىٰ ماذهب اليه فقهاؤنا فيها.

ونقل عن أبي يعلىٰ في *الأحكام السلطانية* أيضاً: «واختلف عن أحمد بن حنبل في قدر الجزية علىٰ ثلاث روايات أحدها: أنها مقدّرة الأقل والأكثر (علىٰ طريقة أبي حنيفة). والثانية: أنّها غير مقدّرة الأكثر والأقل وهي إلىٰ اجتهاد الإمام في الزيادة والنقصان (وهي علىٰ رأي فقهائنا). والثالثة: أنها مقدّرة الأقل غير مقدّرة الأكثر فيجوز للإمام أن يزيد علىٰ ما قدّر عمر ولايجوز أن ينقص منه»[2].

هذه هي آراء الفقهاء التي قلنا: إنها تساعدنا في إلقاء الضوء على الرواية التي ينبغي العمل بها والرواية التي ينبغي تركها وغضّ النظر عنها.

أما الروايات التي تعرّضت لمقدار الجزية فالصحيح منها ما رواه محمد بن يعقوب الكليني بسند صحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ـ والقائل هو زرارة ـ قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ماحدّ الجزية علىٰ أهل الكتاب وهل عليهم في ذلك شيء موظّف لاينبغي أن يجوز إلىٰ غيره؟ فقال: ذلك إلى الإمام يأخذ من كلّ انسان منهم ماشاء علىٰ قدر ماله مايطيق، إنّما هم قوم فدوا أنفسهم من أن يُستعبدوا أو يقتلوا.

فالجزية تؤخذ منهم علىٰ قدر ما يطيقون له أن يأخذهم به حتّىٰ يسلموا؛ فإن الله قال: ﴿حتّىٰ يُعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾... الخ الرواية[3].

والرواية صريحة في أنَّ الامام له أن يجتهد في وضع الجزية عليهم كيفما شاء وبأي مقدار شاء، إلّا أنّه توجد هناك روايتان ـ علىٰ خلاف هذا المدلول أي يثبتان التعيين في الجزية ـ:

---

١. *نفس المصدر*.
٢. الماوردي، *الأحكام السلطانية*، ص ١٥٥.
٣. *وسائل الشيعة*، ج١٥، ب ٦٨، ص ١٤٩، ح ١.

الأولىٰ منهما رواها الكليني ﵀ بإسناده عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن ابراهيم بن عمران الشيباني، عن يونس بن ابراهيم، عن يحيىٰ بن الأشعث الكندي، عن مصعب بن يزيد الأنصاري، قال: استعملني أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﵇ علىٰ أربعة رساتيق: المدائن، والبهقباذات، ونهر سيريا، ونهر جوير ونهر الملك، وأمرني أن أضع علىٰ كلّ جريب زرع غليظ درهماً ونصف، وعلىٰ كلّ جريب وسط درهماً، وعلىٰ كلّ جريب زرع رقيق ثلثي درهم وعلىٰ كلّ جريب كرم عشرة دراهم، وعلىٰ كلّ جريب نخل عشرة دراهم... الخ»[1].

ورواها المفيد في *المقنعة* عن يونس بن إبراهيم.

أقول والقائل هو: (صاحب *وسائل الشيعة*) حمله الشيخ علىٰ أنه رأى المصلحة في ذلك، ويجوز أن تتغير إلىٰ زيادة أو نقصان بحسب مايراه الإمام، وكذا ذكر المفيد وغيرهما.

والثانية: عن أمير المؤمنين ﵇ أنه جعل علىٰ أغنيائهم (٤٨) درهماً، وعلىٰ أوساطهم (٢٤) درهماً، وجعل علىٰ فقرائهم (١٢) درهماً، وكذلك صنع عمر بن الخطاب قبله، وإنّما صنعه بمشورته، ورواها المفيد في *المقنعة*[2]، وصاحب *الوسائل*[3] وهي محمولة أيضاً علىٰ اقتضاء المصلحة في ذلك الوقت.

ومن هذا ننتهي إلىٰ أنّ الروايات وكلمات الفقهاء متوافقة علىٰ أن تقدير الجزية إلى الإمام، يقدّرها حسب مايراه من المصلحة، وعليه فالحكم في تعيين مقدارها حكم ولائي وليس حكماً شرعياً.

ونحن تبعاً *للجواهر* على عدم أخذ الجزية من النساء والصبيان والمجانين نستدل أيضاً بما استدل به صاحب *الجواهر* ﵀ هناك «من تصريح غير واحد به، بل عدم وجود الخلاف فيه، بل في المنتهىٰ ومحكي *الغنية والتذكرة* الإجماع عليه، وإنّه الحجة بعد خبر حفص الذي رواه المشايخ الثلاثة المنجبر بما سمعت»[4].

---

١. *نفس المصدر*، ج١٥، ب٦٨، ص١٥١، ح٤.
٢. *المقنعة*، ص٢٧٢.
٣. *وسائل الشيعة*، ج١١، ح٨، ص١١٦.
٤. *جواهر الكلام*، ج٢١، ص٢٣٦.

وهذا هو خبر حفص:

محمد بن يعقوب، عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن القاسم بن محمد، عن المنقري، عن حفص بن غياث ـ في حديث ـ أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن النساء كيف أسقطت الجزية عنهن ورفعت عنهن؟ قال: فقال: لأن رسول الله صلى الله عليه وآله نهىٰ عن قتل النساء والولدان في الحرب إلّا أن يقاتلن، فإن قاتلت أيضاً فأمسك عنها ماأمكنك ولم تخف خللاً، فلما نهىٰ عن قتلهن في دار الحرب كان في دار الإسلام أولىٰ ولو امتنعت أن تؤدي الجزية لم يمكن قتلها فلما لم يمكن قتلها رفعت الجزية عنها.

ولو امتنع الرجال أن يؤدوا الجزية ناقضين للعهد وحلّت دماؤهم وقتلهم؛ لأن قتل الرجال مباح في دار الشرك، وكذلك المقعد من أهل الذمة والأعمىٰ والشيخ الفاني والمرأة والولدان في أرض الشرك فمن أجل ذلك رفعت عنهم الجزية[1].

هذا مضافاً إلىٰ رفع القلم وقول الصادق عليه السلام في خبر طلحة الذي هو الخبر الثاني في المسألة حيث قال: «جرت السنّة أن لاتؤخذ الجزية من المعتوه ولا من المغلوب علىٰ عقله...»[2].

وطلحة الواقع في سند الرواية معتمد كما جاء في فهرست الشيخ فتكون روايته موثقة كما ذكرنا.

ثمّ إنَّ دلالته واضحة كما في صريح التعليل الوارد فيه.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١٥، ب ١٨، ص ٦٤.
٢. *نفس المصدر*.

٣

جهاد المحاربينَ لله ورسوله

جهاد المحاربين والمفسدين في الأرض

ويقع البحث هنا ـ كما هو العنوان ـ في جهاد المحاربين والمفسدين في الأرض، والأصل في الحكم الشرعي بخصوصهم هو الآية الثالثة والثلاثون والرابعة والثلاثون من سورة المائدة وهو قوله تعالىٰ:

﴿إِنَّمَا جَزاؤُا ٱلَّذِينَ يُحارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيا وَلَهُمْ فِي ٱلآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ * إِلّا الَّذِينَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ويتدرّج بحث هذا العنوان كالآتي:

أولاً: هل أن هذا البحث من بحوث الحدود أم من بحوث القتال والجهاد في سبيل الله؟

ثانياً: بيان تفصيلي عن الآية التي هي مصدر الحكم الشرعي، عن شأن نزولها، وهل أنها منسوخة أو لا؟ وعن دلالة الحصر فيها.

ثالثاً: الحقيقة الشرعية للمحاربة وعلاقتها بالمعنى اللغوي لها، ومثله عن الإفساد، وعن كلّ منهما مفهوماً ومصداقاً.

رابعاً: الجزاء الذي هو الحكم في الآية، وهل أنه يترتّب علىٰ مجموع عنوانَي المحاربة والإفساد، أم يترتب علىٰ عنوان المحاربة ويتأكد بواسطة عنوان الإفساد؟

خامساً: هل أن الآية تشمل البغاة أم لا؟

سادساً: العقوبات المذكورة في الآية، وأقوال الفقهاء في الترتيب أو التخيير في إجرائها.

ثمّ إنّ منهج البحث في هذه النقاط قرآنيّ، بعد ذلك نبحث عن موضع هذا العنوان «جهاد المحاربين» في كتب الفقه فنقول:

إنّ فقهاءنا اعتادوا أن يبحثوا هذا الموضوع في كتاب الحدود الذي يقع في آخر كتب الفقه تحت عنوان «حدّ المحارب» والذي يراجع *شرائع الإسلام، وجواهر الكلام* مثلاً يجد موضع البحث هناك. أما نحن فقد أدرجناه في بحث الجهاد وجعلناه من عناوين الجهاد الخمسة، والسبب الذي دعانا لذلك هو أن المحاربين والمفسدين كمؤسّسي ومديري شبكات التهريب والاغتيالات وقطّاع الطرق يتلبّسون من خلال ممارساتهم هذه بصفة سلب الأمن الاجتماعي العام؛ ولذلك كان على السلطة أن تواجههم، ذلك لأن عملهم يصادر أمن السلطة وسيادتها واستقرار النظام الذي تفرضه، بعكس القاتل الذي يقتل واحداً من الناس فيقتصّ منه.

ولهذا كان البحث أشبه بمباحث الجهاد منه بمباحث الحدود وإن كان دخوله في مباحث الحدود من حيث المنهجية في موضعه.

ثمّ إنّ هذا البحث اعتاد فقهاء العامة علىٰ إدراجه في مباحث الأحكام السلطانية، وإننا لنفضّل السير علىٰ هذا المنهج لأنه له علاقة واضحة بمصادرة سلطان وسيادة السلطة الحاكمة. ولأنه أشبه بحالات التمرد على النظام وأشبه مايكون بالعصيان المدني منه إلىٰ مخالفة تستوجب الحد.

أماالبحث في النقطة الثانية من النقاط الستة التي أُدرجت قبل قليل فنقول في بسطه:

إنَّ الأصل في هذا البحث هو الآيتان (٣٣) و(٣٤) من سورة المائدة، اللتان مرَّ ذكرهما الشريف، وقد ذكر المفسرون في شأن نزولهما روايات مختلفة.

وأقوىٰ هذه الروايات وأمتنها هو ما رواه الشيخ الكليني ﵀ في *الكافي*[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قدم علىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قوم من بني ضبّة مرضىٰ فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أقيموا عندي فإذا برئتم بعثتكم في سرية، فقالوا أخرجنا من المدينة،

١. *الميزان في تفسير القرآن*، ج ٥، ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

فبعث بهم إلىٰ إبل الصدقة يأكلون من ألبانها، فلما برئوا واشتدّوا قتلوا ثلاثة ممن كان في الإبل، فبلغ رسول الله ﷺ ذلك، فبعث إليهم علياً عليه السلام فاذا هم في وادٍ قد تحيّروا ليس يقدرون أن يخرجوا منه قريباً من أرض اليمن فأسّرهم وجاء بهم إلى النبي ﷺ، فنزلت فيهم هذه الآية الكريمة: ﴿إنّما جزاءا الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يُقَتّلوا أو يُصَلَّبُوا أو تُقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو يُنفَوْا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾[١].

فالأصل فى حكم المحاربين هو هذه الآية الكريمة الآنفة الذكر وإن كانت هناك روايات تدلّ علىٰ ذلك.

أقوال المفسرين في الآية:

إنَّ بعض المفسرين ومنهم أبو الفتوح في تفسيره[٢] يذهبون إلىٰ أنَّ هذه الآية منسوخة وأنها تخصّ المرتدّين فحسب، وذلك لموضع نزولها فيهم.

أمّا القول المشهور الذي يتبنّاه فقهاؤنا من أمثال الشيخ الطوسي رحمه الله فهو أنّها عامة غير منسوخة وقد جاء عنه ذلك في *المبسوط*[٣].

وأمّا نحن فنؤكّد ذلك ونقول: إنّها أشمل من أن يُخصّص حكمها بالمرتدّين، أي سواء كان المحاربون مرتدّين أم غير مرتدين فجزاؤهم هو ماذكرتْه الآية، والقول بأن الآية منسوخة من غير موجب ولادليل.

إنّما: الحصر فيها فنقول:

إنّ دلالة الحصر في الآية واضحة؛ إذ لفظة «إنّما» من اقوىٰ أدوات الحصر فقد حصرت الجزاء الذي يستحقّه هؤلاء المحاربون لله ورسوله بهذه الحدود الأربعة: القتل، الصلب، القطع من خلاف، والنفي من الأرض.

---

١. نفس المصدر.
٢. تفسير *أبو الفتوح*، ج ٣، ص٤٤٦ـ٤٤٧.
٣. *المبسوط*، ج٨، ص٤٧.

وبتعبير آخر أنَّ الإمام ليس له الخيار في أن يتجاوز هذه الحدود الأربعة؛ لأنها متعيّنة فليس له أن يعفو أو أن يخفّف أو أن يستبدل قتله بالجلد أو التعزير أو بالحبس أو بالدية أو غير ذلك، بخلاف ما لو كانت الأحكام دون الحدّ؛ فإنّ الأحكام يتحكّم بها حسب ما يراه مناسباً.

المحاربة:

وأمّا الحديث في النقطة الثالثة من نقاط البحث فيدور حول الحقيقة الشرعية للمحاربة وكلمات الفقهاء والنصوص الشرعية الواردة فيها.

المعنىٰ والحقيقة الشرعية للمحاربة:

أقول: أمّا المعنىٰ فسنذكره بعد قليل، وأمّا الحقيقة الشرعية فإنّ الذي يستقرئ كلماتهم ﷺ والنصوص الواردة بخصوصها يخرج بنتيجة واحدة، هي أنّ المحاربة كالصلاة والصيام لها حقيقة شرعية. ولا يقصد منها المعنى اللغوي الموجود في قواميس اللغة، بل هي مصطلح شرعي غيره إلّا أنّه مشتقّ من ألفاظه.

فالحرب في اللغة تعني القتال والمواجهة والتمرد وهي ضد السلم.

والحَرْبُ: السَّلَب. ذكر ذلك الراغب في مفرداته[1] وقد أيّد هذا المعنىٰ بقوله تعالىٰ: ﴿**فَأْذَنُوا بحرب من الله**﴾.

أما الحقيقة الشرعية للمحارب التي أخذت من هذه الألفاظ اللغوية ففيها حسب ما استقرأناه من كلمات الفقهاء أربعة أقوال هي كالتالي:

القول الأوّل:

إنها تعني قطع الطريق، وهو للشيخ الطوسي ﷺ، قال في *المبسوط*: «المحاربون هم قطّاع الطريق»[2].

---

١. الراغب الاصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، ص ١١٠.

٢. *المبسوط*، ج٨، ص٤٧.

وفي *النهاية*: «والمحارب هو كلّ من قصد إلىٰ أخذ مال الإنسان وأشهر السلاح في برٍّ أو بحرٍ أو سفرٍ أو حضرٍ»[١].

وذهب اليه أيضاً من علماء العامة من المحدَثين عبد القادر عودة في كتابه *التشريع الجنائي في الإسلام*[٢] وذهب إليه من علمائهم من القدامىٰ أبو حنيفة إلّا أنه قال: إنَّ المحارب من يجري أحكام قطع الطريق في البراري وأمّا في المدن فلا. ذكر ذلك صاحب *روائع البيان*[٣].

ثمّ إنَّ المعنى الذي ذكره الشيخ الطوسي في *النهاية* أعمّ من المعنى الذي ذكره في *المبسوط*.

وأمّا النصوص التي تشير إلى المعنى الذي ذكره في *المبسوط* فما جاء في الوسائل[٤] فيه دلالة علىٰ ذلك، وهاك هذه الرواية تشهد لذلك.

عن محمد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، وعن حميد بن زياد، عن ابن سماعة، عن غير واحد جميعاً، عن أبان بن عثمان، عن أبي صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قدم علىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله قوم من بني ضبّة مرضىٰ فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: أقيموا عندي فإذا برئتم بعثتكم في سريّة، فقالوا: أخرجنا من المدينة، فبعث بهم إلىٰ إبل الصدقة يشربون من أبوالها ويأكلون من ألبانها، فلما برئوا واشتدّوا قتلوا ثلاثة ممن كان في الإبل، فبلغ رسول الله صلى الله عليه وآله الخبر، فبعث إليهم علياً عليه السلام وهم في وادٍ قد تحيّروا ليس يقدرون أن يخرجوا منه قريباً من أرض اليمن فأسّرهم وجاء بهم إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله، فنزلت هذه الآية الكريمة: **﴿إنّما جزاءا الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يُقَتّلوا أو يُصَلّبُوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو يُنفَوْا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾** فاختار رسول الله القطع، فقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف».

ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، والذي قبله بإسناده عن سهل بن زياد مثله.

فالإمام عليه السلام في هذه الرواية يذكر أنَّ لكلّ جهة حكم، وأنَّ قطع الطريق فيه عدّة احتمالات. فتارة قطّاع الطريق يسلبون أمن الجادة وتارة لايسلبونه ولكلّ منهما حكمه الخاص به، وتارة

---

١. *النهاية*، ص٢٩٧.

٢. *التشريع الجنائي في الإسلام*، ج٢، ص٦٣٨.

٣. محمد علي حسن، *روائع البيان*، ج١، ص٥٥١.

٤. *وسائل الشيعة*، ج١٨، ص٥٣٥، ح٨.

يكونون ممن يخيفون الطريق وأخرىٰ لايخيفون، وتارة يكونون ممن يقتل المارة من الناس، وأخرىٰ ممن لايقتل، ولكلّ منهما حكم، فليس للمسألة التي سئل عنهاﷺ حكم واحد.

والمتبادر من الرواية أنهم طبّقوا عنوان المحارب علىٰ قطّاع الطرق.

والنقد الوارد علىٰ هذا التفسير: أنّه تفسير بالمصداق وليس تفسيراً بالمفهوم، والتفسير بالمصداق لا يمنع عن شمول المصاديق الأخرىٰ وإن كان أخفىٰ من المصداق الذي ذكره التفسير بخلاف التفسير بالمفهوم، فتكون شبكات الاختطاف والتهريب والأفلام الخليعة في المحاربة مثل قطّاع الطرق.

أما لو فسرنا عنوان المحارب الوارد في الآية الكريمة بالمفهوم فيختلف الامر، وعليه بما أن التفسير لعنوان المحاربة المتبادر من الرواية كان بالمصداق فسنتركه؛ لما ذكرناه.

القول الثاني:

وقد ذكره الإمام الخميني ﷺ في *تحرير الوسيلة*[1] فقال فيه: «المحاربة هو من جرّد سلاحه أو جهّزه لإخافة الناس وإرادة الفساد في الأرض في برٍّ أو بحرٍ في مصرٍ أو غيره ليلاً أو نهاراً...».

فقد وضع ﷺ ثلاثة شروط للمحاربة من خلال قوله هذا، وهي:

الأوّل: تجريد السلاح وتجهيزه.

والثاني: إخافة الناس. فلو جرّد ولم يخف الناس كالشَرطي لايعدّ محارباً.

والثالث: إرادة الإفساد في الأرض وقصده. فلو قصد ولم يُفسد يُعدّ مفسداً.

المناقشة:

أقول: إنّ إدخال قصد الإفساد في معنى المحاربة لايقوم علىٰ دليل؛ لأن قصد الإفساد ليس منطوياً فيه، فإنّ المحاربة تتحقق بواقع الإفساد، بالحمل الشائع لا بقصده ونيته. والفساد قد يحصل بحمل السلاح وإخافة الناس كما قد يحصل بغير ذلك من الوسائل كالوسائل الحضارية للإفساد اليوم، والأول هو «المحاربة» دون الثاني.

ثمّ إنّ تقدم المحاربة علىٰ الإفساد في لسان الآية يعني أنَّ المحاربة من مصاديق الإفساد.

---

١. *تحرير الوسيلة*، ج٢، ص٤٩٢.

ومن هنا لابدّ من تحقيق نوع العلاقة بين الإفساد والمحاربة. فهل هي علاقة عموم وخصوص مطلق، أي أن كلّ محاربة إفساد وليس كلّ إفساد من الحرب، أم هي عموم وخصوص من وجه، أي أنّ هناك محاربة فيها فساد ومحاربة ليس فيها فساد وهناك فساد يقترن بالمحاربة وآخر لايقترن بها ؟

فإذا قلنا: إنَّ النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، أي أن كلّ محاربة إفساد وهو ليس ببعيد؛ لأنه كلما شَهَر الإنسان السلاح ويريد بذلك إخافة الناس وسلب الأمن عنهم كان من مصاديق الإفساد، وبه يصح أن يكون كلام الإمام عليه السلام شاهداً علىٰ هذا المعنىٰ.

وإن لم يكن ذلك وكانت النسبة أعم وأخص من وجه فقيد الإفساد دخيل في الموضوع، وليس الشاهد في موضعه[١].

القول الثالث : تجريد السلاح لإخافة الناس

وهو قول المحقق الحلّي في *شرائع الإسلام*، وجاء فيه : «المحارب كلّ من جرّد السلاح لإخافة الناس في برٍّ أو بحرٍ ليلاً كان أو نهاراً في مصرٍ أوغيره»[٢].

وأما صاحب *الجواهر* رحمه الله فلا يفرّق بين تجريد السلاح وحمله إذا كان القصد منهما الإرعاب والإخافة بل كلاهما بنظره شرط من شروطها، فقد أضاف حمل السلاح علىٰ ماذكره المحقّق حيث قال في باب حدّ المحارب من *الجواهر* هو «كلّ من جرّد السلاح أو حمله لإخافة الناس ولو واحداً لواحد علىٰ وجه يتحقّق به صدق إرادة الفساد في الأرض»[٣] والإضافة في هذا التحديد شرط في تحقيق المحاربة.

فلو خاف الناس من حمل السلاح أو تجريده من دون أن يكون قاصداً لإخافتهم لايعدّ هذا محارباً.

ثمّ إنَّ الشهيد الأوّل في *اللمعة الدمشقية* أكّد هذا الشرط في المحاربة غير أن الشهيد الثاني في

---

١. إنَّ الشيخ الأُستاذ يرىٰ أنّ قيد الإفساد ليس داخلاً في الموضوع حسب ما بيّنَ في نقاشه السابق لهذا القول.
٢. *شرائع الإسلام*، ج ٤، ص ١٨٠.
٣. *جواهر الكلام*، ج ٦، ب ٦، أوّل الباب.

شرحه عليها اعترض علىٰ تقييد التعريف بشرط إخافة الناس واكتفىٰ للتعريف بدونه قائلاً: «قَصَدَ الإخافة أم لا»[1]؛ لأنّ تجريد السلاح إذا كان من شأنه إخافة الناس ولو لم يقصد حامل السلاح أو مجرده ذلك فهو من المحاربة.

والاستعراض العسكري في المناسبات الخاصة لا يطلق علىٰ حاملي السلاح فيه ومجرديه بأنّهم محاربون؛ لأن السلاح بوضعه الفعلي لايخيف الناس، بخلاف الشخص الشّرير فيما لو حمل السلاح في الشارع جرّده أو لم يجرده فإنّه يخوّف الناس ولو لم يقصد إخافتهم. ولهذا يعدّ من مصاديق المحاربة علىٰ ضوء ما اعترض به الشهيد الثاني ﷺ.

ومما مرّ يظهر أنَّ الأقوال والنصوص في المحاربة تركّز علىٰ قضية سلب الأمن وإزعاج الناس وإرعابهم، وهو مضمون لفظة الإخافة الواردة فيها، فمتىٰ ما صدقت عبر تجريد السلاح وحمله فإنّ الله عزّوجلّ يحكم بذلك الحكم المذكور علىٰ كلّ من يسببها ويخلقها.

القول الرابع :

وهو تجريد السلاح لإخافة الناس والتمرد والبغي على الدولة. وقد ذهب أحد متأخري فقهاء العامة إلى القول في اعتبار قطع الطريق في المحاربة، وقال: إنّها السرقة الكبرىٰ علىٰ حدّ ما عبّر في كتابه، أو هي الخروج لأخذ المال علىٰ سبيل المغالبة، فالمحارب عنده لايعدّ محارباً إلّا في حالات هي :

١ ـ إذا خرج لأخذ المال علىٰ سبيل المغالبة فأخاف السبيل ولم يأخذ مالاً ولم يقتل أحداً.

٢ ـ إذا خرج لأخذ المال علىٰ سبيل المغالبة فقتل ولم يأخذ مالاً.

٣ ـ إذا خرج لأخذ المال علىٰ سبيل المغالبة فأخذ المال ولم يقتل أحداً.

٤ ـ إذا خرج لأخذ المال علىٰ سبيل المغالبة فأخذ المال وقتل.

ويرىٰ أبو حنيفة أنَّ المحارب من تجري عليه أحكام قطع الطريق في البراري وأمّا في المدن فلا[2]. وهناك أقوال أخرىٰ في المحاربة.

---

١. *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقيه*، ج ٩، ص ٢٩٠.

٢. محمد علي حسن، *روائع البيان*، ج ١، ص ٥٥١.

أقول: ومن مجموع الذي مرّ من كلمات الفقهاء في تحديد مفهوم المحاربة وذكرهم قطع الطريق كمصداق لها، واتفاقهم عليه مع ما مرّ ذكره من الشيخ الطوسي، وقبله دلالة النصوص الواردة كخبر ضريس عن الإمام الصادق عليه السلام ـ وإن كانت فيه مناقشة سندية ـ حيث يقول فيه عليه السلام: «من حمل السلاح في الليل فهو محارب إلّا أن يكون رجلاً ليس من أهل الريبة» وغيره من مثل خبر آل رزين[1] الذي يجعل قطع الطريق مصداقاً للمحاربة، وجوّ الآية المباركة وسياقها يجعلنا نستطيع القول بأن العناصر الرئيسية التي تشكّل معنى المحاربة هي ثلاثة:

١ـ حمل السلاح سواء جرّده أم لا.

٢ـ أن يخيف الناس وإلّا فليس من المحاربة في شيء.

٣ـ أن يكون من قصده إخافة الناس، فإذا انتفىٰ أي عنصر من هذه العناصر الثلاثة انتفت المحاربة. فلو لم يحمل السلاح ولكن أخاف الناس كأن كان شرّيراً وقصد إخافتهم لم يدخل في مدلول الآية المباركة.

ولو حمل السلاح وأراد ـ فعلاً ـ بحمل السلاح إخافة الناس إلّا أنَّ الناس لا يخافون منه فلا يدخل في مدلول الآية أيضاً وهكذا مع العنصر الثالث.

ثمّ إنّ نقطة فنية في آية البحث هي أنَّ قسماً من المفسرين قد أخطأوا في عدّ محاربة الله بمساواة محاربة عباد الله، ومثّلوا لذلك بالآية الكريمة ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ..﴾، التي تعني: واسأل أهل القرية، وعلة خطإهم هي أنهم بتفسيرهم هذا إنّما يُسقطون القيمة المعنوية في الآية المباركة. فكما أنَّ المعنىٰ يصبح ركيكاً لو قلنا: واسأل أهل القرية، كذلك لو قلنا: إنّما جزاء الذين يحاربون عباد الله ورسوله... والصحيح فيما نراه أنَّ محاربة عباد الله المسلمين تعتبر من محاربة الله لا بمساواتها. وهي قيمة عليا يعطيها النصّ، فتذكّر.

الإفساد في الأرض

ثمّ ننتقل بعد ذلك إلى المفردة الأخرى التي تعرضت لها الآية من خلال قوله تعالىٰ:

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١٨، ح٨، ص٥٣٥.

﴿ويفسدون في الأرض﴾ألا وهي مفردة الإفساد، فنتكلّم فيها بنفس الطريقة التي تكلمنا بها عن المحاربة. أي لا نتكلم أوّلاً عن مفهوم الإفساد، بل نتكلم أولاً عن المصداق؛ ذلك لأنه يلقي ضوءاً على المفهوم، ذاكرين أقوال الفقهاء في ذلك، فنقول:

إنَّ الفقهاء يذكرون عدة مصاديق للإفساد في الأرض، فالشيخ الطوسي في كتاب *التهذيب*[1] مثلاً يقول:

«والحرّة لا يصحّ أن تُملك علىٰ وجه، وإذا لم يصحّ الملك فلم يجب علىٰ من باعها القطع من حيث كان سارقاً، ويجوز أن يكون إنّما وجب عليه ذلك من حيث كان مفسداً في الأرض، ومن كان كذلك فالإمام مخيّر فيه بين أن يقطع يده ورجله أو يصلبه أو ينفيه من الأرض حسب ما ذكره الله تعالىٰ في قوله:

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَو تُقَطَّعَ أَيْدِيهِم وَأَرْجُلُهُم مِنْ خِلافٍ أو يُنفَوْا مِنَ الأَرضِ ذٰلِكَ لَهُم خِزْيٌ فِي الدُّنْيا وَلَهُم فِي الآخِرَةَ عَذابٌ عَظِيمٌ﴾[2].

فقد عدّ الشيخ الاختطاف وبيع المختطَف من قبل المختطِف من مصاديق الإفساد الذي حكمه قطع اليد والرجل من خلاف لا من مصاديق السرقة؛ ذلك لأنّ السرقة لا تصدق عليه هنا.

أما الشهيدان في *اللمعة الدمشقية* وشرحها[3] يذكران نفس المصداق للإفساد سوىٰ أنهما يختلفان في تقرير الحكم، فالأول ﷺ يقول: حكمه القطع. والثاني ﷺ يقول: حكمه بيّنته الآية الكريمة: إما يقتل أو يصلب أو تقطع يداه ورجلاه من خِلاف أو يُنفىٰ من الأرض.

وقد علّق صاحب *جواهر الكلام*ﷺ علىٰ كلام الشهيد الثاني ﷺ قائلاً: إنّه من الاجتهاد في مقابل النّص.

ومعنىٰ ذلك أنَّ إلحاق المفسد من حيث الحكم بالمحاربة التي ذكر حكمها في الآية (٣٣) من سورة المائدة من الاجتهاد في مقابل النصّ الوارد في حكم الإفساد في خبر السكوني، الذي

---

١. الشيخ الطوسي، *التهذيب*، ج ١٠، ص ٣٣.
٢. المائدة: ٣٣
٣. *اللمعة الدمشقية*، ج ٢، ص ٢٥١ ـ ٢٥٤.

اعتمد عليه العلّامة الحلي في *المختصر النافع*[١] في تعليل قطع يد المفسد. والخبر هو كالتالي:

قال الصادق عليه السلام: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام أُتي برجل قد باع حرّاً فقطع يده»[٢].

وبتعبير آخر أنَّ الشهيد الثاني يعدّ الاختطاف مصداقاً من مصاديق الآية وهو اجتهاد في مقابل النص.

أما العلّامة فقد ذهب في *المختلف*[٣] إلىٰ أنَّ الاختطاف يستوجب قطع اليد؛ معلّلاً ذلك أنّه من باب الإفساد.

وقد ذكر ابن زهرة رحمه الله في *الغنية* مصداقاً آخر للإفساد، وهو الاعتياد علىٰ قتل الرقيق فقال: «إن كان معتاداً لقتل الرقيق مصّراً عليه قُتِلَ؛ لفساده في الأرض لا علىٰ وجه القصاص»[٤].

إذ من المعلوم القول بعدم جواز قتله علىٰ نحو القصاص؛ لأن الحرّ لا يُقتل بالعبد.

والمصداق الثالث للإفساد ذكره ابن ادريس في *السرائر*[٥] فقال: «لما تكرر منه الفعل صار مفسداً ساعياً في الأرض فساداً قطعناه لا لأجل كونه سارقاً ربع دينار» وكلامه رحمه الله بصدد من يسرق أكفان الموتىٰ بعد دفنهم.

وأمّا الشيخ في *النهاية*[٦] والعلّامة في *المختلف*[٧] فيذكران مصداقاً آخر للإفساد، وهو فيما إذا أحرق شخص ما بيت آخر عمداً. فقد ذهب العلّامة إلىٰ أنه يحكم عليه أولاً بالضمان؛ لأنه إتلاف لمال مسلم عمداً، وثانياً يقتل؛ معللاً ذلك بأنه إفساد في الأرض، وأضاف قائلاً: الوجه ماقاله الشيخ من أنّه من المفسدين في الأرض.

وهناك مصداق آخر أيضاً في *اللمعة الدمشقية*[٨] يذكره الشهيد الأوّل، وهو فيما لو ذهب

---

١. قال العلامة في *المختصر النافع*: ويقطع في سرق مملوكاً، ولو كان حرّاً فباعه قطع لفساده، لا حدّاً. ص ٢٢٤.
٢. *جواهر الكلام*، ج ٤١، ص ٥١٠.
٣. *المختلف*، ص ٢٢٥، كتاب الحدود.
٤. *الغنية*، ص ٦٢٠.
٥. ابن ادريس، *السرائر*، ضمن *سلسلة الينابيع الفقهية*، ص ١٨٦.
٦. *النهاية*، ص ٧٦١.
٧. *مختلف الشيعة*، ج ٢، ص ٨٠٠.
٨. *اللمعة الدمشقية*، ج ٩، ص ٣٠٥.

شخص ما إلىٰ بيت أحد الناس حاملاً معه ورقة تأمر امرأة صاحب ذلك البيت بفسح المجال أمام حامل الورقة لأخذ المال الموجود في خزانة المال؛ مدّعياً كذباً أنَّ هذه الورقة مبعوثة بيده من قبل صاحب البيت.

فقد ذهب الشهيد الأوّل الىٰ أنَّ هذا الشخص يُحكم عليه بالقتل.

وأما الشهيد الثاني فقد علّل الحكم بعد تأييده لقول الشهيد الأوّل: أنَّ ذلك من الإفساد في الأرض، ثمّ أسند ما نقله إلى الشيخ الطوسي﵀.

من مجموع هذه المصاديق نستطيع أن نقول: إنَّ الإفساد في الأرض هو كلّ ما يُخِلّ بأمن وسلامة حياة المجتمع فهو من الإفساد في الأرض. فتوزيع أشرطة الفيديو الجنسية أو الصور الخليعة أو تأسيس شبكات الفحشاء وتهريب المواد المخدرة أو كلّ شيء من شأنه إفساد أخلاق وأفكار الناس، أو يخلّ بالأمن والقانون في المجتمع، ويشوّه القيم والاخلاق السامية، فهو من الإفساد في الأرض إذا كان يتم ذلك بحجم ومستوىٰ مخلّين بأمن المجتمع وسلامته. والناحية الكمية والكيفية مأخوذتان في الاعتبار.

لكن هذا لايعني أنَّ الإفساد في الأرض غير محاربة الله ورسوله دائماً فقد يتطابقان في المصداق وقد يفترقان؛ لأنه ليس بالضرورة أن يكون كلّ إفساد في الأرض من المحاربة لله ورسوله، إذ من يوزّع صوراً خليعة لايصدق عليه عنوان المحارب لله ورسوله الذي مرّ بيان حدوده.

عقوبة المفسد:

وبعد أن عُلم أنَّ للإفساد في الأرض مراتب كثيرةً ومتفاوتة في الشدّة والضعف، ابتداءً من إفساد فرد إلىٰ إفساد البشرية جمعاء، ومن توزيع حبّة أفيون واحدة إلىٰ توزيع مئات الأطنان منه، فإنّه ممّا لاشك فيه أنَّ حكمهم سيتعدد ولا يتعين بحكم واحد قطعاً. ولهذا تَعَدَّدَت آراء الفقهاء في الحكم في مورد الإفساد، فمرة ورد فيه قطع اليد، ومرة ورد فيه القتل، ومرة أنَّ أمره إلىٰ الإمام يفعل فيه ما يشاء، وهكذا. كلّ ذلك إشارة إلىٰ أنَّ الحكم على المفسد لم يرد له حدّ محدود، وأنّه داخل في التعزير، وأنَّ جريمة الإفساد في الأرض يرجع تشخيصها من جهة

الحكم إلىٰ الإمام عليه السلام؛ ولهذا فللإمام في مورد الإفساد أن يعزّر المفسد أو يجلده أو يحبسه أو يهينه أو غير ذلك، ممّا يردع عن ذات الجريمة ووقوعها، ويحمي المجتمع من فساد المفسدين.

وعلىٰ هذا الكلام الأخير نستطيع أن نوجّه الحكم الذي ورد في الآية الثانية والثلاثين من سورة المائدة ـ والتي ذكرت القتل عقوبة للذين يسعون في الأرض فساداً ـ بأنه ليس من الحدود الشرعية التي عيّنها المولى عزّوجلّ لكلّ مفسد في الأرض، وإنّما هو حدّ للإفساد الذي يبلغ حدّ المحاربة لله ورسوله صلى الله عليه وآله؛ إذ ممّا لاشك فيه أن من يحرق عمداً فرشاً لشخصٍ ممّا يعتبر مفسداً، وممّا لاشك فيه أنّ حكمه ليس هو القتل، وإنّما أمره إلى الحاكم يحكم عليه بما يراه مناسباً لردع الجريمة والقضاء عليها.

موضوع الحكم في الآية ٣٣: والكلام هنا يدور في النقطة الرابعة من البحث، وهي معرفة موضوع الحكم الوارد في الآية (٣٣) من سورة المائدة، فهل هو منصبّ علىٰ عنواني المحاربة والإفساد كلّاً علىٰ حدة، أم عليهما منضمّين، أم علىٰ عنوان المحاربة بملاحظة أنّ عنوان الإفساد تأكيد وتوضيح له؟

أقول: إنّ الموضوع الذي هو مصبّ الحكم في الآية له ثلاث احتمالات، وهي كالتالي:

الاحتمال الأوّل: أن يكون الحكم الوارد في الآية المذكورة مترتباً علىٰ كلّ من العنوانين بصورة مستقلة، أي الذين يحاربون الله ورسوله، والذين يفسدون في الأرض.

وبيان ذلك: أنّ الموضوع علىٰ ضوء هذا الاحتمال موضوعان لحكم واحد، وكل موضوع يقتضي الحكم بحد ذاته، ومثاله مالو قيل: من درس في الإعدادية يُمنح شهادة دبلوم، ومن امتحن في نفس الدروس يُمنح شهادة دبلوم.

إلّا أنّ هذا الاحتمال بعيد، وعلة ذلك بأن سياق الجملة في الآية الكريمة يقتضي ـ لكي يصحّ الاحتمال ـ تكرار لفظة اسم الموصول «الذين» ولعدم تكرارها فالموضوع ليس كما يصوِّره الاحتمال الأوّل، بل هو موضوع واحد مؤلّف من جزئين.

الاحتمال الثاني: أن يكون موضوع الحكم مركباً من المحاربة والإفساد معاً، فالمحاربة غير الإفساد، والإفساد غير المحاربة، وأنّ المحاربة لوحدها لاتستوجب الحكم كما أنّ الإفساد لوحده لا يستوجبه أيضاً، وإنّما يستوجبانه إذا اقترنا معاً في شخص الموضوع.

ومناقشة هذا الاحتمال يمكن أن نتصوّرها من خلال ما يستبطنه القول في هذا الاحتمال، من أنّ عنواني المحاربة والإفساد قد ينفصلان، أي يفترض أن يكون هناك محارب وليس بمفسد، ومفسد وليس بمحارب.

وجوابه بنفي الانفصال وأنّ النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق؛ إذ لا توجد عندنا محاربة ألبتة منفصلة عن الإفساد، فلا ينفصلان كما يدّعي استبطاناً[١]، وعليه يكون هذا الاحتمال مجانب للحقيقة، ذلك لأنّه يفترض محاربة لله ورسوله غير صادقة على الإفساد، وهي ليس كما ترىٰ، بل هي من أعظم مصاديق الإفساد في الأرض، فكلما يصدق عليه عنوان المحاربة يكون من الإفساد بالضرورة وليس العكس، فإذا كان الموضوع مركباً من الأمرين: المحاربة والإفساد أمكن الاكتفاء بالمحاربة، لأن كلّ محاربة مصداق للإفساد. وأما الإفساد الذي لا يكون مصداقاً للمحاربة فلا يكون موضوعاً للحكم في هذه الآية.

الاحتمال الثالث: أن يكون الموضوع عبارة عن عنوانين متطابقين، ويكون المحاربة والإفساد شيئاً واحداً.

وبتعبير آخر المحاربة إفساد وصاحبها يستحقّ القتل؛ لأنه مفسد.

والتأمل قليلاً في هذا الإحتمال يجعلنا مثلما نرىٰ أنَّ الإفساد ملاك للجزاء، أي أن الجزاء يدور مدار الإفساد، نراه أيضاً يؤكد ويوضح مفهوم المحاربة، ولا يؤسس عنواناً آخر للحكم في عرضها، وإنّما ذكرت الآية المحاربة أولاً لأنّها مصداق بارز من مصاديق الإفساد في الأرض، وعطف الإفساد عليها من باب عطف المفهوم على المصداق، فتكون عقوبة

---

١. لماذا لا يُقال: إن صاحب هذا الاحتمال لا يستبطن قوله انفصال المحاربة عن الإفساد بدلاً من القول باستبطانه لها كما هو رأي صاحب الاحتمال؛ وذلك لأنه لا يجرأ أحد علىٰ أن لا يعدّ محاربة الله ورسوله من الإفساد في الأرض، بل وأيّ فساد أعظم منها. فإذا آمنّا بهذه الضرورة وجعلناها من المسلّمات الفقهية والعقائدية، عندئذٍ يسلم صاحب هذا الاحتمال من المناقشة، لأن صاحب هذا الاحتمال إنّما يرتّب الحكم فيما لو اجتمع عنوانا المحاربة والإفساد في شخص الموضوع ..وهما في شخص المحارب قد اجتمعا لمكان هذه الضرورة الفقهية والعقائدية التي سلّمناها.
أما من جهة الإفساد في الأرض فلمّا لم تكن أغلب مصاديق المفسد صادقة علىٰ عنوان المحارب لله ورسوله أو لم تعدّ في عداد المحاربة المزبورة كان الحكم في المحاربة في جانبه غير صادق فلا يترتب عليه لانفصاله عنها. أما لو بلغ عنوان الإفساد حدّ المحاربة أو صار مصداقاً بارزاً لها فقد آل الأمر إلى الشقّ الأوّل من تعليقنا هنا. والذي قلنا فيه: إنه يصدق معه الحكم ويترتّب بدون توقف لصدق الوصفين عليه.
والذي يؤيّد ذلك هو وحدة الحكم فيه وفي مصداق المحارب الذي نقحته الآية(٣٣) من سورة المائدة كما سيتضح.

«الإفساد» البالغ مستوىٰ «المحاربة» هو القتل، وتكون العقوبة في الآية الكريمة على الإفساد. و«المحاربة» توضيح وتحديد للإفساد الذي به يستحق صاحبه القتل.

وهذا الرأي هو اختيارنا، وهو احتمال لامناص منه؛ وذلك لعدم وجود رأي رابع، وهو الرأي السليم بين هذه الآراء الثلاثة.

العلاقة بين الآية (٣٢) و(٣٣) من سورة المائدة:

الآية (٣٢): ﴿مِنْ أَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنا عَلىٰ بَنِي إِسْرائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْياها فَكَأَنَّما أَحْيا النّاسَ جَمِيعاً وَلَقَدْ جاءَتْهُمْ رُسُلُنا بِالبَيِّناتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذٰلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ فهي تدلّ علىٰ أن من قتل نفساً بغير نفسٍ «بغير حق» أو قتل نفساً بغير إفسادٍ فهو ظلم ويساوي قتل الناس جميعاً، وهي تستثني من خلال هذا المدلول حالتين. وهما: إنَّ القتل إذا كان قصاصاً فهو جائز، وإذا كان لِمُفسِد فهو جائز أيضاً.

إذن مفاد آية (٣٢) أنَّ قتل المفسد جائز، وهو من الأحكام التي كُتِبت علىٰ بني إسرائيل.

أمّا مفاد آية (٣٣) بناء على الاحتمال الثالث، وهو إنَّ ملاك الجزاء الإفساد؛ وإنّما ذكرت الآية المحارب وعطفت الإفساد عليه من باب عطف المفهوم على المصداق. فالآية إذن تجعل الإفساد ملاكاً لاستحقاق العقاب «القتل».

إذن الآية (٣٢) و(٣٣) في الحقيقة يُكرّران حكماً واحداً، وإنّه بناء على الرأي الثالث تُصبح الآية (٣٣) مؤكّدة للآية (٣٢) وليست تأسيسية.

أما على الرأي الأوّل والثاني تكون الآية (٣٣) تأسيسية وليست تأكيدية؛ وذلك لأنّ الآية (٣٣) على الاحتمال الأول تقرّر العقوبة على كلّ من «المفسد» و«المحارب» بالاستقلال، بينما تقرر الآية (٣٢) قتل المفسد فقط، فتكون الآية (٣٣) تأسيسية بالنسبة الىٰ الآية (٣٢).

وأما على الاحتمال الثاني فيكون موضوع العقوبة في الآية (٣٣) هو الحالة المركّبة من «المحاربة» و«الافساد» بينما موضوع القتل في الآية (٣٢) هو الافساد فقط، فتكون الآية (٣٣) كذلك تأسيسية بالنسبة إلىٰ الآية (٣٢). وأمّا على الرأي الذي اخترناه فلا تكون الآية (٣٣)

تأسيسية بالنسبة إلىٰ الآية (٣٢) بل تكون تأكيدية وتوضيحية فقط؛ وذلك لأننا قلنا بأن موضوع العقوبة في الآية (٣٣) هي «الإفساد» بمستوىٰ وحجم «المحاربة»، وأنّ المحاربة توضيح لحدّ الإفساد المستوجب للعقوبة، فتكون الآية (٣٣) مؤكدة وموضحّة للحكم السابق عليها في الآية (٣٢) من سورة المائدة، والله العالم.

وقد رأى بعض المفسرين في «التأكيد» ضعفاً، لا يوجد في «التأسيس» فحاول تفسير الآيتين بما ينفي هذا الضعف إلّا أنّه ليس بشيء؛ لأنّه ماأكثر التأكيدات في القرآن الكريم.

وهكذا يتبين أنَّ أفضل الآراء هو الرأي الثالث.

ثمّ إنَّ الآية (٣٣) ليست تأكيدية ولا تأسيسية وإنّما هي بين بين؛ لأنّ الآية (٣٢) تجعل الإفساد ملاكاً للقتل، أي كلّ مفسد جزاؤه القتل. والآية (٣٣) وظيفتها تنقيح موضوع هذا الحكم؛ لأنه توجد مراتب كثيرة من الإفساد ولا يستحقّ المفسد القتل في جميع هذه المراتب وإنّما يستوجبه في مرتبة معينة، وهي فيما لو كان الفساد بالغاً درجة المحاربة لله ورسوله، أي أنها تضيّق موضوع الآية (٣٢) فتكون حاكمة عليها.

ولبيان هذا النحو من العلاقة بين الآيتين نرسم هذه العلاقة علىٰ شكل نقاط، وهي كالتالي:

أ ـ إنَّ موضوع القتل في الآية (٣٢) هو الفساد، والقتل فيها حدّ للإفساد، وهو أمر صريح فيها.

ب ـ ممّا لا شك فيه أنَّ الحكم الذي صرّحت به الآية (٣٢) غير مقصود من ظاهرها؛ لأنّ ظاهرها أنَّ كلّ مفسد يستحقّ القتل، وذلك لأنّ للإفساد عرضاً عريضاً من المصاديق لايمكن أن نقف عليها بالعدّ بسهولة. فبالتأكيد إنَّ الحكم المتبادر من الظاهر غير مقصود.

ج ـ الآية (٣٣) تحدّد وتنقّح موضوع الحكم في الآية (٣٢) فهي تفيد أنَّ الفساد الذي يستحق عليه صاحبه القتل هو ماكان واصلاً حدّ محاربة الله ورسوله، أي ما كان يسلب الأمن من المجتمع. وأمّا ما لم يكن محاربة فلايستحق القتل عليه.

د ـ لايصحّ أن نقول: كلّ إفساد محاربة وإن كان يصحّ لنا أن نقول: كلّ محاربة إفساد؛ وذلك لأنّ المحاربة مصطلح شرعي معناه من يشهر السلاح ويرعب الناس ويقصد إخافتهم.

وبموجب هذه النقاط الأربعة أنَّ الذي يستحق القتل هو المفسد الذي يصل إلىٰ حدّ المحاربة.

هـ ـ المفسدون غير المحاربين، وهم الذين لا ينطبق عليهم عنوان المحاربة، والقرآن لم يذكر لهم حكماً وإنّما الذي ذكره هو حكم الإفساد الذي بلغ حدّ المحاربة وهو القتل. أمّا غيرهم من المفسدين فأمرهم إلى الإمامعليه السلام أو الحاكم الشرعي النائب عنه عليه السلام يعزّرهم. والتعزير هذا يرتبط بما يراه الحاكم مناسباً للردع عن الجريمة وإنهائها من وسط المجتمع، فقد يكون سجناً وغرامة مالية، أو طرداً، ونفياً أو قطع اليدين أو تنكيلاً أو قتلاً أو غير ذلك، والروايات التي تشهد لذلك ذكرنا بعضها في بداية البحث[١] هذا فيما لو لم يصدق عليهم عنوان البغاة أو عنوان المحارب.

وخلاصة القول في هذه المسألة أنَّ هناك ثلاثة آراء:

الأوّل يقول: إنَّ الآية (٣٣) تأسيسية.

والثاني يقول: تأكيدية.

والثالث يقول: بين بين.

وصاحب الرأي التأسيسي يفترض أنَّ المحاربة غير الإفساد الذي تعرضت له الآية (٣٢).

وصاحب الرأي التأكيدي يرىٰ إنَّ الحكم بالقتل ينصبّ على الإفساد البالغ حدّ المحاربة، ودليله علىٰ ذلك وجود العطف في الآية (٣٣).

وصاحب الرأي الثالث الذي يرى المسألة بين بين فلا التأسيس ولا التأكيد البحت وإنّما التقييد والتضييق، أي أنّ الآية (٣٣) بالفهم الأصولي حاكمة على الآية (٣٢) فتكون النتيجة: أنَّ الإفساد الذي يستحق صاحبه القتل هو ما كان بالغاً حدّ المحاربة.

---

١. ولا يقال: إنَّ القتل حدّ من الحدود. فكيف يصل بالتعزير إلىٰ هذا الحدّ فيُقْتَل به الحاكم من يرى المصلحة في قتله؟ والجواب علىٰ هذا أنَّ الذي يقام عليه القتل تعزيراً لا يعدّ قتله هذا حدّاً من حدود الكتاب المجيد، فالتعزير إذن ذو مساحة كبيرة تتسع حتّىٰ للقتل لكن بشرط المصلحة في القتل، والذي يدلنا علىٰ ذلك استدلال بعضهم علىٰ ذلك بقوله تعالىٰ:

﴿لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنُغرينّك بهم ثمّ لا يجاورونك فيها إلّا قليلاً ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتّلوا تقتيلاً سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ الأحزاب: ٦٠ ـ ٦٢.

وبناءً علىٰ هذا الرأي نحتاج الىٰ إعادة النظر في أكثر الفتاوىٰ في الوقت الحاضر، فالقتل الذي يحكم به علىٰ من يدير شبكة جنسية أو شبكة تهريب الهيروئين إنّما مدركه هو الآية (٣٣) فإذا قلنا: إنّها مفسّرة لمقصود الآية (٣٢) بهذا التفسير الآنِف الذكر، تصبح هذه الفتاوىٰ موضع سؤال وإشكال؛ ذلك لأن قوله تعالىٰ: ﴿ويُفسدون في الأرض﴾ الواقع في الآية (٣٣) يدل علىٰ ضوء الفهم الثالث علىٰ نوع من الفساد المقيّد بالمحاربة لله ورسوله، فكيف يحكم بالقتل علىٰ من لا يتوفر علىٰ هذا القيد.

نعم لو كان دليلهم في إصدار حكم القتل غير هذه الآية فلا إشكال ولا سؤال، ثُمَّ إنَّ الحكم في هذا الفرض هو التعزير، وقد ذكرنا أنَّ أمره إلى الإمام عليه السلام، فالآية إذن أجنبية عن تعيين حكم التعزير لهذه الموارد التي لا تتوفر علىٰ قيد المحاربة لله ورسوله.

سقوط الحدّ عن المحارب بالتوبة:

وهنا يقع سؤال وهو إذا تاب المحارب هل يرتفع عنه حكم القتل الثابت في حقّه حسب منطوق الآية (٣٣) من سورة المائدة أم لا؟

وللإجابة علىٰ هذا السؤال لا بدّ أن يتضح أمر الجرائم التي يتحمّلها المحارب أولاً، فهي علىٰ نحوين:

الأوّل منها: جريمة سلب الأمن من المجتمع، وهي ما يسمّىٰ بـ«حقّ الله» الذي تعبِّر عنه الآية (٣٣) بقوله تعالى: ﴿إنّما جزاءُا الذين يحاربونَ الله﴾ ويعبّر عن هذا الحقّ حديثاً بالحقّ العام.

والثاني منها: جريمة العدوان علىٰ حقوق الآخرين من مال ودم وجروح وغيرها.

ولابدّ أن يتّضح ثانياً أمر التوبة التي يظهرها المحارب، وهي الأخرىٰ علىٰ نحوين: فمرة يتوب قبل أن يُظفر به ويُقدر عليه، وأُخرىٰ يتوب بعد الظفر والقدرة عليه. وعليه فإذا تاب المحارب قبل أن يُظفر به ويُقدر عليه فإنّ ذيل الآية (٣٤) من سورة المائدة بمنطوقه ﴿فاعلموا أنَّ الله غفور رحيم﴾ يدل علىٰ سقوط حقّ الله.

أما حقّ الآخرين ممّا يترتب علىٰ جناية هذا المحارب في الانفس والأموال من قصاص

ودية وغرامة وغيرها فلا يسقط عنه بل يُستوفىٰ بحسبها. فإن كان قاتلاً يقتصّ منه، وإنْ كان غاصباً لمال يُسترجع منه، وهكذا، ولا يُطبّق عليه الحدّ الذي نصّت عليه الآية (٣٣) من سورة المائدة.

وأمّا إن أظهر التوبة بعد القدرة عليه فإنّ مثل هذه التوبة لا تُسقط عنه الحدّ المزبور ولا تنفعه أمام الله عزّوجلّ تمسكاً بمفهوم الآية (٣٤) من سورة المائدة. وعليه فسيقام عليه الحدّ إضافة إلىٰ ما يترتب عليه من حقوق للآخرين.

وممّا يشهد علىٰ ذلك ـ إضافة إلىٰ كتاب الله ـ الروايات، ففي *وسائل الشيعة* باب خاص لذلك[1] تدلّ رواياته علىٰ أنَّ من تاب قبل أن يُؤخذ ويُظفر سقط عنه الحدّ. إلّا أنَّ هذه الروايات عامة تشمل كلّ الجرائم والتجاوزات التي يرتكبها المحارب سواء كانت من حقوق الله أو حقوق الناس. وفي نقلِ صاحب *الجواهر* عدم الخلاف بين الفقهاء في عدم سقوط ما يتعلق بذمة المحارب من حقوق للناس بمجرد التوبة شاهِدٌ آخر في المقام.

يقول ﷺ «ولكن لم يسقط بالتوبة ما يتعلق به من حقوق الناس كالقتل والجرح والمال بلا خلاف ولاإشكال، بل لعل التوبة يتوقف صحتها علىٰ أداء ذلك»[2].

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١٦، ب١٦، ص٣٢٧ـ٣٢٩، ح١ـ٦.

٢. *جواهر الكلام*، ج٤١، ص٥٨١.

٤

جهاد أهل البغي

أدلّة وجوب قتال البغاة :

ومما يستدلّ به على وجوب قتال البغاة ما يلي:

أولاً : الآية (٩) من سورة الحجرات

قال تعالىٰ:

﴿وَإِنْ طائِفَتانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى ٱلأُخْرىٰ فَقاتِلُوا ٱلَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلىٰ أَمْرِ اللّٰهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالعَدْلِ وَأَقْسِطُو إِنَّ ٱللّٰهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾.

في هذه الآية مجموعة أمور سنتناولها بالبيان كما يلي:

الأمر الأوّل: وهو محل الاستفادة فيه في الاستدلال، أنَّ الآية ظاهرة في وجوب قتال أهل البغي بعد ظهوره منهم، وهو ظاهر صيغة الأمر من قوله تعالى: ﴿فَقاتِلُوا التي تَبغِي﴾.

الأمر الثاني: وجوب البدء بالإصلاح بينهما، وهو ظاهر قوله تعالىٰ من الآية:

﴿فأصلحوا بينهما﴾ فلا يجوز قتال المؤمنين مالم يُبدأ أولاً بمحاولة الإصلاح فيما بينهم، فإذا اندفعت الشبهة التي هي مبرِّر الاقتتال فيما بينهم، وجاء الإمام بالإصلاح، واستجابوا اليه، فبها ونِعْمَت، وإلّا وجب قتال التي تمتنع من القبول به.

والسر في تقديم الإصلاح الواجب علىٰ وجوب مقاتلة التي تبغي منهما أمران:

الأوّل: هو كون الطائفتين اللتين تقتتلان من المؤمنين. وأنَّ واجب المؤمنين الآخرين تجاه إخوانهم من المؤمنين الآخرين هو إحلال الصلح بدل الاقتتال فيما بينهم.

والثاني: أنَّ كلًّا منهما يدّعي لنفسه أنّه غير خارج عن حدّ الله وأمره؛ ولهذا جاء الأمر بالإصلاح في الآية عقيب قوله تعالىٰ: ﴿فإن فاءت﴾، وإلّا فإنّ الباغية مادامت على البغي فلايجب لها شيء غير قتالها؛ لأنّها بالبغي إنّما خرجت من حدود الطاعة والإيمان إلىٰ حدود الكفر والفسوق والعصيان.

ثُمَّ إنَّ السر في تسميتهم مؤمنين رغم أنّهما يقتتلان إنّما هو بالنظر لحالهم قبل البغي، وإلّا فالطائفة مجمعة[١] ـ كما يقول ابن زهرة والسيد المرتضىٰ ـ علىٰ أنَّ الخارجين على الإمام ـ وهم من البغاة ـ بحكم الكفار، بخلاف العامة الذين يرونهم مجتهدين قد أخطأوا ولم يحكموا عليهم كما حكمت الإمامية، وإنّما قال ابن زهرة والسيد المرتضىٰ(رحمهماالله) ذلك؛ لأنه لايجوز سبي ذراريهم ونسائهم وقتل أسراهم إذا لم تكن لهم فئة.

الأمر الثالث: قوله تعالىٰ: ﴿فإن فاءت﴾ الإفاءة هي: زوال الشبهة والرجوع إلى الحقّ، أو زوال حالة الفسوق والعصيان والرجوع إلىٰ حريم الطاعة. والمعنى الثاني أقرب إلىٰ جوّ الآية.

الأمر الرابع: لاشكّ أنَّ الباغي يتحمّل تبعات البغي، لكنّه إذا فاء لأمر الله يرتفع عنه حكم القتال فلايجوز قتاله. إلّا أنَّ هذه الإفاءة نفسها لا ترفع عنه التبعات الوضعية لعمله حالة البغي، بل يخضع لأحكام الشريعة في قبال ما جنت يداه وارتكبت من جرائم بحقّ الآخرين، كدمٍ سفكه أو مال تلفه أو نهبه أو شيء محترم اعتدىٰ عليه وغير ذلك.

والدليل علىٰ ذلك هو صراحة الآية بالأمر بالقسط، والقسط ـ كما هو معلوم ـ العدل، والعدل هو رجوع كلّ حقّ إلىٰ صاحبه، وحتّىٰ لو لم يكن في الآية هذا الأمر فهي تأمر بإيقاف القتال إذا فاؤوا ويبقىٰ حكم من فاء مطلقاً خاضعاً لقوله تعالىٰ: ﴿ومَن قُتِلَ مَظلُوماً فَقَد جعلنا لوليّه سلطاناً فلايُسرف في القتل﴾ فيُقيّده، أي إنَّ الباغي لو فاء لايُقتل إلّا إذا كان قد سفك دماً محرّماً فيُقتل به.

---

١. الغنية، ص ٥٨٤.

الأمر الخامس: أنَّ الآية تشمل حالتين لطائفتين من البغاة:

الأولىٰ: حالة اقتتالها والإمام طرف ثالث في هذه الحالة، وهذا هو مورد نزول الآية علىٰ ماذكر في كتب التفاسير؛ حيث كان سبب نزولها كما ذكر في *الدر المنثور*. فقد أخرج أحمد والبخاري ومسلم وابن جرير وابن المنذر وابن مردويه والبيهقي في سننه عن أنس قال: قيل للنبي ﷺ: لو أتيتَ عبد الله بن أُبيّ؟ فانطلق وركب حماراً وانطلق المسلمون يمشون وهي أرض سبخة، فلما انطلق إليهم قال: إليك عنّي فوالله لقد آذاني ريح حمارك. فقال له رجل من الأنصار: والله لحمار رسول الله ﷺ أطيب ريحاً منك، فغضب لعبدالله رجال من قومه فغضب لكلّ منهما أصحابه، فكان بينهما ضرب بالجريد والأيدي والنعال، فأنزل فيهم: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾*.

الثانية: حالة خروج طائفة من الناس على الإمام العادل سواء كانت هذه الطائفة الباغية يقودها إمام ظالم أم لا، وإطلاق الآية دليل علىٰ دخول هاتين الحالتين فيه وعلىٰ شموله لهما، وإطلاق الآية كما هو واضح غير مخصّص، فتخصيص الفقهاء العنوان المطلق بالخروج على الإمام العادل لا ينسجم مع ظاهر الآية.

الأمر السادس: أنَّ البغي محاولة مسلّحة. وهذه الخصوصية نستفيدها من قوله تعالىٰ: ﴿فقاتلوا التي تبغي﴾. فإنّ علاقة الحكم بالموضوع تساعدنا علىٰ الإيمان بوجود هذه الخصوصية في البغي؛ إذ إنَّ قوله تعالىٰ: ﴿فقاتلوا﴾ يوحي بوجود مقاومة مسلَّحة في الطرف الآخر والّالكان التعبير الدقيق «اقتلوهم» كما هو الحال مع المحاربين لله ورسوله في قوله تعالىٰ: ﴿إنّما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله أن يُقتّلوا أو يُصلّبوا..الخ﴾ فنفس اللفظ في الآيتين يشعرنا بخصوصية الموضوع، أي أن: ﴿فقاتلوا﴾ في آية البغي يشعرنا بوجود قوة مسلّحة وطرف فيه استعداد للقتال، و﴿يُقتّلوا﴾ في آية المحاربة يشعرنا بوجود حالة أخرىٰ دونها[1].

---

* يقول السيد الطباطبائي رحمه الله في *الميزان* ج١٨، ص ٣٢٠ الآية ٩ / الحجرات، بحث روائي: وفي انطباق الآية بموضوعها وحكمها على هذه الروايات (والرواية التي ذكرها في *الدرّ المنثور* منها) خفاء والحقّ معه؛ لأنّ الآية تضفي صفة الإيمان على المقتتلين ولو بلحاظ الحالة السابقة عليه، ورواية *الدر المنثور* تعني أن الطائفة المقاتلة للمسلمين هم من المنافقين الذين يؤذون الرسول بأفواههم وما تخفي صدورهم من الحقد عليه وعلى المسلمين المتابعين له أكبر على حدّ صريح بعض الآيات القرآنية.

١. إنّ هذا الاستظهار علاوة على مساعدة اللفظ عليه فإنّ هناك ما يؤكده، ألا وهو ذهاب آية ﴿فقاتلوا التي
←

الأمر السابع: أنَّ لفظة البغي تلازم حالة العصيان والمقاومة المسلحة؛ لأنّ البغي في اللغة هو التجاوز، والتجاوز لايكون إلّا إذا تخطّىٰ الإنسان حدود الطاعة، ولأنّ البغي لايكون إلّا عن قوّة وإلّا فلا يتحقق. ولاننسىٰ مايضفيه الحكم على الموضوع هنا من خصوصية قد مرّ بيانها والحديث عنها فلانعيد.

الأمر الثامن: أنَّ الصلح ورد في الآية بصيغتين إلّا أنّه ورد في الصيغة الثانية مقيّداً بالعدل. والسرُّ في ذلك ـ والله العالم ـ أنَّ الصيغة الثانية واقعة بعد صدور البغي فلعلّ حالة انضمام الطائفة المُصْلِحَة مع الطائفة المُعتدىٰ عليها ضدّ الطائفة الباغية في جبهة القتال، وحالة الشعور بوحدة المصير قد يحرّك في نفس المصلح حالة الميلان لأنصاره ومن معه ممن وقف ضد الطائفة الباغية، وهي حالة تحصل غالباً إذا كان المصلح علىٰ مستوىٰ غير رفيع من التقوىٰ؛ ولهذا عُقِّبَ الأمر بالصلح لتلافي هذه الحالة بقوله تعالىٰ: ﴿**وأَقسِطُوا إنَّ الله يُحِبُّ المُقسِطين**﴾، أي اعدلوا في كلّ الحالات حتّىٰ في هذه الحالة التي يميل فيها القلب إلىٰ مَن كان معه لا مع من كان ضدّه. هذا أولاً.

وأمّا ثانياً فإنّ صيغة الأمر ـ بالإصلاح ـ الأولىٰ جرّدت عن هذا القيد؛ لمكان قيد الإيمان والأخوّة الذي لازال بين الطائفتين، ومن المعلوم أنّه ليس من شأن الأخ حينما يصلح بين أخويه عدم مراعاة حدود العدل والقسط وهو بعد لم يشترك بقتال ضدّ أحدهما.

ثمّ إنَّ الحالة الأولىٰ، وهم على الإيمان، أقرب إلىٰ أجواء الصلح المحض من تطبيق قوانين وحدود العدل الصارمة؛ ولهذا كانت إلىٰ لفظة الصلح أحوج بخلاف الحالة الثانية التي هي أحوج اليها مقيدة بقيد العدالة، كما هو النصّ المبارك.

ثانياً: الروايات

وهي صريحة في دلالتها على المطلب إلّا أنّها ضعيفة السند[1]؛ ولذا لايمكن عدّها دليلاً كالكتاب بل هي مؤيدة له. وهي كالتالي:

← **تبغي**﴾. إلىٰ إيجاب القتال، للإشارة إلى المنعة التي عليها الطرف الثاني أما آية ﴿**إنّما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله أن يُقتّلوا أو يُصلّبوا** . الخ﴾، فذهبت إلىٰ بيان الجزاء؛ للإشارة إلىٰ عدم وجود ما يمنعهم من إنزاله بهم.

١. إنَّ رواية الصدوق ﷺ الآتية عن ابن المغيرة صحيحة السند وقوية الدلالة وعليه تصلح أن تكون دليلاً كالكتاب.

الرواية الأولىٰ:

رواية الأسياف وننقل منها محل الشاهد:

«وأمّا السيف المكفوف فسيف علىٰ أهل البغي، قال الله عزّوجلّ: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرىٰ فقاتلوا التي تبغي حتّىٰ تفيء إلىٰ أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إنَّ الله يحبّ المقسطين﴾، فلما نزلت هذه الآية قال رسول الله ﷺ: إنَّ منكم من يقاتل بعدي على التأويل كما قاتلت على التنزيل، فسُئِل النبي ﷺ مَن هو؟ فقال: خاصِفُ النعل، يعني أمير المؤمنين عليه السلام، فقال عمّار بن ياسر: والله قاتلت بهذه الراية مع رسول الله ﷺ ثلاثاً وهذه الرابعة، والله لو ضربونا حتّىٰ يُبلغونا المسعّفات من هَجْر لعلمنا أنّا على الحق وأنّهم على الباطل..الخ الرواية»[1].

وهي قوية الدلالة على المقصود من ظاهر الآية، لولا أنَّ فيها ضعفاً سندياً بسليمان بن داود المنقري وحفص بن غياث.

الرواية الثانية: رواية ابن المغيرة.

وبإسناده «محمد بن الحسن» عن محمد بن أحمد بن يحيىٰ، عن بنان بن محمد «يلقّب بنان واسمه عبدالله بن محمد بن عيسىٰ» عن أبيه، عن ابن المغيرة «وهو عبدالله بن المغيرة» عن جعفر، عن أبيه قال: ذكرتُ الحروريّة عند علي عليه السلام فقال: إن خرجوا علىٰ إمام عادلٍ أو جماعة فقاتلوهم، وإن خرجوا علىٰ إمامٍ جائرٍ فلا تقاتلوهم فإنّ لهم في ذلك مقالاً.

ورواه الصدوق في *العلل* عن محمد بن الحسن، عن الصفار، عن إبراهيم بن هاشم، عن ابن المغيرة مثله[2].

والرواية أيضاً قوية الدلالة لولا أنَّ فيها ضعفاً ببنان بن محمد الذي لم يرد فيه توثيق. وطريق الصدوق إلى الصفّار وإلىٰ ابن المغيرة في رواية *العلل* ...صحيح[3].

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ١٧ـ١٨، ح ٢.

٢. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ٦٠، ح ٣، وأيضاً ج ١٥، ب ٢٦، ص ٨٠، ح ٣، طبعة آل البيت عليهم السلام.

٣. *علل الشرائع*، ص ٦٠٣، ح ٧١، ذكر ذلك السيد الخوئي رحمه الله في *معجم رجال الحديث*، ج ١٥، ص ٢٥٠، و محمد بن الحسن هو الوليد وهو شيخ الصدوق رحمه الله والصفار هو محمد بن الحسن الصفار قال عنه النجاشي: انه كان وجهاً في ←

الرواية الثالثة: رواية وهب بن وهب.

محمد بن علي بن الحسين في *الخصال*، عن أبيه، عن سعد، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن وهب بن وهب، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام قال: القتل قتلان: قتل كفارة، وقتل درجة. والقتال قتالان: قتال الفئة الكافرة حتىٰ يُسلموا، وقتال الفئة الباغية حتىٰ يفيئوا[١].

وهي دالة علىٰ وجوب قتال البغاة لولا أنَّ فيها وهب بن وهب. قال فيه النجاشي: إنه كان كذّاباً. وقال الشيخ: عاميّ المذهب، ضعيف.[٢] وقال ابن الغضائري: وهب بن وهب كذّاب عامي، وقال فيه الكشّي[٣] قال ابو محمد الفضل بن شاذان كان أبو البختري من أكذب البرية[٤].

الرواية الرابعة: الحسن بن محمد الطوسي في *مجالسه* عن أبيه، عن المفيد، عن علي بن بلال، عن أحمد بن الحسن البغدادي، عن الحسين بن عمري المقري، عن علي بن الأزهر، عن علي بن صالح المكي، عن محمد بن عمر بن علي، عن أبيه، عن جده، أنَّ النبي صلى الله عليه وآله قال له: ياعلي إنَّ الله تعالىٰ قد كتب على المؤمنين الجهاد في الفتنة من بعدي، كما كتب عليهم الجهاد مع المشركين معي، فقلت: يارسول الله وماالفتنة التي كتب علينا فيها الجهاد؟ قال: فتنة قوم يشهدون أن لا إله إلّا الله، وأني رسول الله، وهم مخالفون لسنّتي وطاعنون في ديني، فقلت: فعَلامَ نقاتلهم يارسول الله وهم يشهدون أن لا إله إلّا الله وأنّك رسول الله، فقال: علىٰ إحداثهم في دينهم، وفراقهم لأمري، واستحلالهم دماء عترتي، الحديث[٥].

وهي دالة أيضاً علىٰ وجوب قتال البغاة لولا أنَّ في سندها ضعف كثير.

الرواية الخامسة: *دعائم الإسلام*: عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: أُمرتُ بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين ففعلت ماأُمرتُ. فالناكثون أصحاب الجور أعوان الأُمراء، والقاسطون

← أصحابنا القمّيين ثقة عظيم القدر، راجحاً قليل السقط في الرواية له كتب. وأما صحة طريقه إلىٰ ابن المغيرة فقد ذكره السيد الخوئي رحمه الله أيضاً في *المعجم*، ج ١٠، ص ٣٤٠ ـ ٣٤١.

١. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ١٩، ح ٥.

٢. *رجال الشيخ*، ص ٧٧٨.

٣. *رجال الكشي*، ص ١٣٧.

٤. يراجع معجم *رجال الحديث* فإن فيه التفصيل الكامل عن تقييمات أخرىٰ له. ج ١٩، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

٥. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ٦١، ح ٧.

أهل الشام، والمارقون الخوارج[١]. إلّا أنّ *دعائم الإسلام* كتاب معروف بضعف الروايات فيه.

ومن هنا يتبيّن ماقلناه أولاً من أنّه ليس لدينا رواية خالية من الضعف السندي، فلا نستفيد منها ـ رغم صراحتها وقوة دلالتها على المطلب ـ إلّا التأييد فقط[٢].

ثالثاً: الإجماع

وقد نقله صاحب *الجواهر* رحمه الله حيث قال:

«لا خلاف فيه بين المسلمين فضلاً عن المؤمنين في أنه يجب قتال من خرج على إمامٍ عادلٍ بالسيف ونحوه إذا ندب اليه الإمام عموماً أو خصوصاً من نصّبه الإمام لذلك، أو ما يشمله، بل الإجماع بقسميه عليه، بالمحكي منهما مستفيض كالنصوص عن طريق العامة والخاصة، مضافاً إلىٰ ما سمعته من الكتاب بناءً علىٰ نزوله كما تسمع التصريح به في خبر الأسياف»[٣].

وفي نهاية هذا المقام ننتهي الىٰ كفائية وجوب قتال البغاة وأنّه يسقط عن الآخرين فيما إذا قام به مَن به الكفاية، ولايختلف عن بقية أصناف الجهاد من هذه الناحية، وأنَّ وجوبه مُغيًّىٰ باستئصال الفتنة وزوال حالة البغي والرجوع إلىٰ أمر الله من قبل الطائفة الباغية.

وأنّه يتعيّن بتعيين الإمام بأدلّة ولاية الإمام في تعيين الناس للمهامّ القتالية وتوزيع الواجبات، وغير ذلك ممّا يراه صالحاً.

وأما الخروج علىٰ نائب الإمام فهو بحكم الخروج على الإمام عليه السلام فيجب قتال من يخرج عليه بلا فرق.

أما الخروج على الإمام فواضح ممّا سبق، وأما الخروج علىٰ نائبه فيُستدلّ علىٰ قتال مرتكبه بأدلة النيابة العامة إن كان نائباً عاماً، وبمقتضىٰ أدلة النيابة الخاصة إن كان نائباً خاصاً.

وبعد أن تبيّن حكم البغي، يقع الكلام في بيان موضوعه الذي ينصبّ عليه الحكم، وسنبيّنه

---

١. *دعائم الإسلام*، ج١، ص٢٨٨.

٢. ولكن سبق أن أشرنا إلىٰ صحة سند رواية الصدوق رحمه الله في *علل الشرائع*، ج ٧١، ص٦٠٣. وعلّقنا عليها، وعليه تصحّ أن تكون دليلاً.

٣. *جواهر الكلام*، ج٢١، ص٣٢٤.

من خلال كلمات أهل اللغة والاصطلاح، ومن خلال بعض الفروقات بينه وبين المواضيع المشابهة له كالمحاربة، ومن خلال بيان ومناقشة الشروط التي أُخذت فيه. وسيترتّب البحث فيه كالتالي:

١ ـ البغي في اللغة والاصطلاح:

جاء في لسان العرب:

البغي: التعدّي، وبغى الرجل علينا بغياً: عدل عن الحقّ واستطال. الفرّاء في قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾، قال: البغي الاستطالة على الناس؛ وقال الأزهري معناه الكِبْر، والبغي الظلم والفساد. وقال أيضاً في نفس المقام: والفئة الباغية: هي الظالمة الخارجة عن طاعة الإمام العادل. وقال النبي ﷺ، لعمّار: وَيْحَ ابن سمية تقتله الفئة الباغية، وفي التنزيل: ﴿فلا تبغوا عليهنَّ سبيلاً﴾، أي إن أطعنكم لا يبقىٰ لكم عليهن طريق إلّا أن يكون بغياً وجوراً. وأصل البغي مجاوزة الحد[١].

وقال الراغب في مفرداته: «البغي: طلب تجاوز الإقتصاد فيما يتحرّىٰ تجاوزه أو لم يتجاوز فتارة يعتبر في القدر الذي هو الكمية، وتارة يعتبر في الوصف الذي هو الكيفية».

ثمّ قال في نفس الموضع: وبغىٰ تكبَّر؛ وذلك لتجاوزه منزلته إلىٰ ما ليس له»[٢].

وواضح أنّ البغي السياسي والعسكري من هذا النحو الأخير.

أما في الاصطلاح: فهو الخروج على الإمام العادل.

يقول الشهيد الثاني في *اللمعة*: «من خرج على المعصوم من الأئمة فهو باغٍ واحداً كان كابن ملجم (لعنه الله) أو أكثر كأهل الجمل وصفّين»[٣]

ويقول السيد الخوئي ﷺ في **منهاجه** تحت عنوان قتال أهل البغي: «وهم الخوارج على الإمام المعصوم ﷺ الواجب إطاعته شرعاً»[٤].

---

١. ابن منظور الأفريقي المصري، *لسان العرب*، ج ١٤، ص٧٨ مادة (بغىٰ).
٢. *مفردات القرآن في اللغة والأدب والتفسير وعلوم القرآن*، ص ٥٤.
٣. *اللمعة الدمشقية*، ج ٢، ص ٤٠٧.
٤. *منهاج الصالحين*، ج ١، ص ٣٨٩.

والأصل في تحديد مفهوم البغي قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الأُخْرىٰ فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتّىٰ تَفِيءَ إِلىٰ أَمْرِ الله فَإِن فاءَتْ فَأَصلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ وأَقسِطُوا إِنَّ الله يُحِبُّ المُقسِطِينَ﴾[1].

٢ ـ الفرق بين البغي والمحاربة:

أقول: إنَّ البغي قد يتطابق مع المحاربة في المصداق؛ لكونهما مشمولين لعنوان الإفساد في الأرض، إلّا أنَّ هذا لايعني أنَّ المحاربة هي البغي، بل بينها وبين البغي فروقاً واضحة في المفهوم. وهي كالآتي:

أولاً: المحاربة هي الإخلال بالأمن العام للمجتمع وتبديله بحالة الرعب والخوف العام. والبغي هو الخروج بشقّيه المزبورين آنفاً وإن لم يمسّ الأمن ويخلّ به.

وبتعبير آخر أنَّ المحارب يستهدف أمن الدولة والباغي يستهدف سيادتها وسلطانها فحسب. ومثال ذلك: أنَّ عصابات التهريب لاتُعدّ من البغاة، أما فلول وعصابات منظّمة منافقي خلق الإيرانية والكوملة والديمقراط فهم من البغاة.

ثانياً: البغي حركة سياسية جماعية منظّمة ومسلّحة. أما المحاربة فيمكن أن تكون عملاً فردياً، والذي يؤيّد ذلك استظهاره من الآية الأصل؛ إذ قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِن بَغَتْ إِحداهما عَلَىٰ الأُخْرىٰ فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتّىٰ تَفِيءَ إِلىٰ أَمْرِ اللهَ فَإِن فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[2] ظاهر فيه[3].

ثالثاً: لاتُقبل توبة المحارب بعد الظفر به، أما توبة الباغي فتُقبل. كما ذهب إلىٰ ذلك صاحب *الجواهر*[4]، إلّا أن يكون له جيش وقوة لم تنهدم بعد فيُقتل لكن لاعقوبة وحدّاً علىٰ جريمة

١و٢. سورة الحجرات: ٩.

٣. لأن الفرد لو بغىٰ علىٰ طائفة أو على الإمام المعصوم ﷺ يصح أن يقال فيهما: من يقاتلها؟ إذن فقد يكون البغي عملاً فردياً كالمحاربة ولكن قد يجاب هذا التوجيه بأنه: إذا وقع يلحق بالمحاربة لا بالبغي. إلّا أنّ البغي يبقىٰ صادقاً إذا صدر من فرد واحد مادام هذا الفرد ينتمي الى خط سياسي مناوئ أو يتحرك عن تواطئ جهة معادية للحقّ وأهله.

٤. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص٣٢٨.

البغي وإنّما للقضاء علىٰ جذور البغي.

والذي يدلّ علىٰ ذلك بالنسبة للمحارب هو منطوق الآية (٣٤) من سورة المائدة، وقد مرّت الإشارة اليه.

وأما الباغي فمتعلق أمره بالمصلحة التي يراها الإمام عليه‌السلام. فإن رأىٰ من المصلحة قبول توبته قُبلت، وإن رأىٰ عدم القبول للغاية المذكورة أعلاه يُقتل.

رابعاً: حدّ الباغي لم يعّين في الشريعة بل أمره إلى الإمام. والمحارب حدّه واحد من أربع عقوبات، والآية (٣٣) من سورة المائدة بيّنت هذه العقوبات بالترتيب، فراجع.

٣ـ شروط الشيخ الطوسي في موضوع البغي:

وبعد بيان هذه الفروق الأربعة بين مفهومي البغي والمحاربة: يجب أن لا نخلط بين المحارب والباغي فلكلٍ بابه الخاص في الفقه.

ولزيادة بيان مفهوم البغي ننقل ما أفاده الشيخ الطوسي في هذا الصدد، وما أروعه! فقد ذكر في كتابه *المبسوط* شروطاً ثلاثة تتحدّد بها معالم البغي، ويتوقّف تنفيذ حكمه بالقتال عليها. وهي كالتالي:

الشرط الأوّل: أن يكونوا في مَنَعَة لايمكن كفّهم وتفريقهم إلّا بإنفاق مال وتجهيز جيوش وقتال.

أي في حالة من القوة العسكرية التي يستطيعون معها من منع أنفسهم وحماية كيانهم، أما لو كانوا طائفة قليلة ذات قوة ضعيفة واهية فلايصدق عليهم عنوان البغي.

الشرط الثاني:

أن يخرجوا من قبضة الإمام عليه‌السلام منفردين في بلد أو بادية.

والخروج من قبضة الإمام يعني الخروج عن طاعته.

وروي أنّ علياً عليه‌السلام كان يخطب فقال رجل في المسجد: «لاحكم إلّا لله» تعريضاً بعلي عليه‌السلام (أي إنّه حكّم في دين الله تحدّياً له وتعريضاً به)»، فقال عليه‌السلام: «كلمة حقّ يراد بها باطل، لكم علينا ثلاث: أن لانمنعكم من مساجد الله أن تذكروا اسم الله فيها، ولانمنعكم من الفيء مادامت

أيديكم معنا، ولانبدأكم بقتال»[1].

ومحل الشاهد في هذه الرواية التي ذكرها الشيخ الطوسي في بيان هذا الشرط: أنّ الإمام علي عليه السلام يقصد من قوله: «مادامت أيديكم معنا»: لستم بمنشقّين عنّا. أي لستم خارجين عن طاعة أحكام وتعاليم ومقرّرات النظام القائم لدينا. وأنّه مادمتم هكذا، فلايجوز لنا مقاتلتكم؛ لأنّ الاعتراض السياسي، وإعلان مجرد التحدّي لمقام الإمام عليه السلام ليس بمبرّر في تجويز القتال، وإنّما المبرر هو توفّر الشروط الحقيقية للبغي.

الشرط الثالث: «أن يكونوا على المباينة بتأويل شائع عندهم»[2] أي لديهم فهم ومنطلق سياسي يباين ماعليه الإمام عليه السلام وطائفة المؤمنين معه، من فهم ومنطلقات سياسية. فلو خرج جماعة بالسيف على الدولة من دون تصور سياسي معيّن يباين التصور الذي عليه دولة الحقّ وهجموا علىٰ خزائنها، وسلبوا الأموال منها، فهؤلاء لايسمّون بغاة وإنّما هم من قطّاع الطرق الذين حكمهم حكم المحاربين كما يشير الشيخ إلىٰ هذا في المقام.

وهذا بخلاف ماعليه الخوارج في النهروان الذين خرجوا بتصور سياسي معيّن، وبخلاف ما عليه مجاميع الكوملة وعصابات المنافقين والديمقراط هذا اليوم وغيرهم، ممن يحمل السلاح ويقتحم مؤسسات الدولة وأماكن العبادة، فهم من البغاة الذين يجب قتالهم بالبغي؛ ذلك لأنّ لهم آراء سياسية تباين رأي الدولة الإسلامية في إيران كلّاً أو بعضاً.

وخلاصة ما أفاده الشيخ الطوسي رحمه الله هو أنّ البغي يتقوّم بثلاثة شروط هي:

١ـ القوة العسكرية المسلحة «المَنَعَة».

٢ـ الخروج عن الطاعة «قبضة الإمام».

٣ـ الخلاف في الرأي السياسي «المباينة بتأويل شائع عندهم».

تفاصيل على أصل المسألة:

وبطبيعة الحال إنّ لهذه المسألة تفاصيل كثيرة تتفرع علىٰ أصلها كلّما دخل شرط من هذه

---

١. الجصاص، *أحكام القرآن*، ج ٥، ص ٢٨٢؛ *جامع الأحاديث*، ج ١٣، ص ١٧؛ البيهقي، *السنن الكبرىٰ*، ج ٨، ص ١٤٨.

٢. *المبسوط*، ج ٧، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

الشروط أو خرج، أو كلّما قلنا بأحدها أو لم نقل، وهانحن الآن ندخل في جملة من هذه التفاصيل نذكرها في أربعة أمور:

الأمر الأوّل: يتساءل الشيخ الطوسي ﷺ قائلاً: لو أنّ اللجوء للقوة العسكرية المسلحة كان شرطاً ومقوّماً للبغي، فلِمَ أمر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بقتل عبدالرحمن بن ملجم(لعنه الله)؟ ثُمَّ يجيب ﷺ عن هذا التساؤل قائلاً: إنّما قُتل لكفره؛ معللاً بأنّ الذي يسبّ الإمام محكوم بكفره فكيف بمن يشهر السيف على الإمام ويقتله. فقضية قتله إذن ليست لبغيه[١].

أقول بل إنّ القضية يمكن أن تتوجّه أيضاً بإقامة الحدّ عليه قصاصاً. وقول أمير المؤمنين عليه السلام يوم أُدخل عليه ابن ملجم(لعنه الله) ظاهر فيه.

قال أبو مخنف: فحدّثني أبي عن أبي عبد الله بن محمد الأزدي، قال: أُدخل ابن ملجم(لعنه الله)علي علي عليه السلام ودخلتُ عليه فيمن دخل، فسمعت علياً عليه السلام يقول: النفس بالنفس إن أنا مِتُّ فاقتلوه كما قتلني، وإن سلمتُ رأيت فيه رأيي...الخ الرواية[٢].

الأمر الثاني: أنَّ الشيخ الطوسي ﷺ وابن ادريس وابن حمزة كلّهم يذهبون إلى اشتراط المنعة والقوة العسكرية المسلّحة؛ لصدق البغي.

يقول صاحب *الجواهر*ﷺ: «ولعلّ ذلك للنصوص التي تفصّل بين مَن له فئة يرجع اليها،

---

١. إذا كان المقياس في صدق البغي هو ماسجله الشيخ ﷺ من شروط في *المبسوط* فكلّها تنطبق علىٰ عبد الرحمن ابن ملجم(**لعنه الله**) فهو أولاً إنّما خرج بقوة عسكرية واعتقاد بالمنعة، لإعتماده أُسلوب الفتك، وهذه القوّة تتمثل بالسيف الذي حمله ونفذ بغيه، وبالمؤامرة التي انطلق بها وكان هو أحد أفرادها، وبشخصه اللعين وهويته الذاتية التي نفذت الجريمة ـ البغي ـ وأمّا الشرط الثاني فليس من شكّ أنّه يعدّ خارجاً بفعله هذا علىٰ طاعة الإمام ﷺ بل إنّ قتله للإمام ﷺ يعدّ من أعلىٰ مصاديق العصيان.

وأما الشرط الثالث: فإنّه(**لعنه الله**) كان يعتقد أنّ قتل علي ﷺ هو شرف الدنيا والآخرة، بل إنّ الذي ساعده عليه من الخوارج الذين يرون في عليّ ﷺ مايستحلون به الخروج عليه (يراجع *مقاتل الطالبيين*، ص١٩ـ٢١).

وبناءً علىٰ هذا فقتله بالبغي متوجّه؛ ولعله لهذا وغيره قال بعض الفقهاء بقتله للبغي، وقد مرّ بنا قول الشهيد الثاني في شرحه على *اللمعة* بذلك، ولكن الصحيح هو ما مال إليه الأُستاذ؛ لأن قوة الفرد الواحد لا يقال لها: قوة عسكرية عرفاً فيكون الموضوع فاقداً لأحد شروطه التي وضعها الشيخ الطوسي فلا يصدق البغيُ على المورد.

نعم إنّ الذي يُضعّف هذا القول هو ضعف المدارك التي يعتمدها، ولكن كثرة الروايات وتظافرها وقوة دلالتها وصراحتها، وعمل المشهور بذلك يجبر ضعفها السندي، فيتمّ الكلام بناءً علىٰ مذهب المشهور.

٢. أبو الفرج الإصفهاني، *مقاتل الطالبيين*، ص٢٢.

أي قوة يمتنع بها، وبين مَن ليس له ذلك[١].

وهناك في وسائل الشيعة باب خاص[٢] بذلك، إلّا إنّ روايات هذا الباب كلها ضعيفة أو مرسلة.

أما العلامة ﵀ في *التذكرة*[٣] *والمنتهىٰ*[٤] فقد ذهب إلىٰ خلاف مايراه الشيخ الطوسي وابن ادريس وابن زهرة من اشتراط القوة العسكرية والمنعة؛ لصدق البغي، حيث قال هناك: «وقال بعض الجمهور: ويثبت لهم حكم البغاة إذا خرجوا من قبضة الإمام وفيه، أي قول الجمهور، قوّة».

فهو ﵀ يكتفي لصدق البغي بالخروج من قبضة الإمام ﵇، ولا يشترط غير ذلك، كما فعل الثلاثة الذين سبقوه، ويفهم ذلك من تقويته قول جمهور العامة المخالف لقول الشيخ الطوسي ﵀.

وممن ذهب إلىٰ خلاف الشيخ الطوسي ﵀ من فقهاء العامة الشافعي وابن قدامة؛ إذ يعتقدان أنّ الملاك في البغي هو الخروج عن الطاعة فقط، فينطبق على الامتناع عن أداء الزكاة والضرائب المالية وعدم تسليمها إلى الإمام. وَرَدَ ذلك عنهما في كتابيهما *الأم*[٥] *والمغني*[٦].

إلّا أنّ سائر الفقهاء أطلقوا الكلام فقالوا: إنّ الباغي مَن خرج على الإمام وامتنع من تسليم الحقّ إليه، ولهذا كانت كلماتهم تتطابق مع ما ذهب إليه الشيخ الطوسي ﵀ في المسألة.

وأمّا نحن فممّن يؤيد الشيخ الطوسي ﵀ في رأيه، أي يشترط القوة العسكرية لصدق عنوان البغي؛ ولهذا نرىٰ أنّ المعارضة السياسية المجردة عن حمل السلاح لا يحكم عليها بوجوب قتال أصحابها؛ لأنّهم ليسوا من مصاديق البغي، ثُمَّ إنّنا نستدلّ على تأييده بنكتتين من الآية التاسعة من سورة الحجرات وهما:

النكتة الأولىٰ: أنّ قوله تعالىٰ: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللهِ﴾[٧] غير ظاهر في

---

١. *جواهر الكلام*، ج ٤١، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢.
٢. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ٥٤ ـ ٥٥، ح ١، ح ٤.
٣. *التذكرة*، ج ١، ص ١٨٣.
٤. *المنتهىٰ*، ج ٢، ص ١٨٣.
٥. *الأمّ*، ج ٤، ص ٢١٨.
٦. *المُغني*، ج ١٠، ص ٤٦.
٧. سورة الحجرات: ٩.

الإجبار على الطاعة، وإنّما هو ظاهر بوجوب قتال أهل البغي.

فالمورد إذن مورد مواجهة مسلحة؛ لأنه لا يصحّ أن يقال: فقاتلوا، إلّا فيما لو كان الطرف الثاني «الخصم» في موقع المواجهة المسلّحة فعلاً أو شأناً.

وعليه فلو فرضنا أنّ مجموعة من الناس لا يدفعون إلى الدولة «فواتير» الماء والكهرباء، فإنّ الدولة تضطر لاخضاعهم بأمور غير المقاتلة من قبيل السجن والصدّ والتأديب وأمثالها. ولا يصح في مثل هذه الموارد أن تخاطب قواتها بقولها: أن قاتلوا هؤلاء.

أما لو فرضنا أنّ هذه المجموعة قد خرجت بشكل مسلح وتظاهرت وأعلنت عصيانها وتمردها، فإنّ الهيئات العليا المسؤولة في الدولة ستلجأ بلا شكّ إلىٰ قتالهم وإلىٰ إصدار الأوامر بذلك.

وعليه فإننا نستكشف اشتراط المواجهة العسكرية والمنعة كشرط لصدق البغي من خلال لفظة «فقاتلوا» التي لها علاقة قوية وظاهرة في تشخيص الموضوع الذي انصبّت عليه، وهو كما بيّنا.

النكتة الثانية: وهي نكتة مستنبطة من روح الشريعة، وجوهرها: أنَّ القتل من الأحكام الشديدة التي يستبعد أن يترتّب على العصيان المدني أو على المعارضة السياسية اللتين يعبّر عنهما الشيخ الطوسي ﷺ بالخروج عن قبضة الإمام، وبالمباينة بتأويل شائع عندهم، بل ممّا يترتّب علىٰ موضوع يتناسب معه قوّة وشدّة. وليس ذلك إلّا البغي بمعنى الخروج والتمرّد العسكري.

وبما أنّ العلاقة بين الحكم والموضوع من الوسائل الأساسية التي تساعد علىٰ فهم الحكم والموضوع معاً، فعليه لابدّ أن يكون البغي بحدّ نفسه صادقاً لما يكون لدى الطرف الباغي من قوة ومنعة، وإلّا فلايتمكّن من البغي ولا يمكن أن يكون باغياً. ولابدّ أن تكون عقوبة قتال الباغي «الحكم» متناسبة مع حالة الباغي «الموضوع» وهي حالة التمرّد العسكري والخروج المسلّح.

هذا ماعدا قول العلامة ﷺ من كلمات الفقهاء الظاهرة في كون البغي هو الخروج على الإمام عليه‌السلام بهذا المعنىٰ، ويشهد لذلك أنّ الخوارج قبل حمل السلاح ضدّ الإمام لم يُسمَّوْا

خوارج. وماورد في رواية الأسياف صريح في ذلك لولا ضعف سندها.

الأمر الثالث: وتترتّب الثمرة فيه على انطباق الشرط الثاني الذي هو العصيان المدني، والذي عبّر عنه الشيخ الطوسي ﷺ بالخروج من قبضة الإمام على الشرط الأوّل الذي هو استعمال القوة العسكرية والبغي في عنوان واحد، وهو غالباً ما يقع؛ إذ من الصعب أن نجد خروجاً عسكرياً لا يرافقه العصيان. ففي مثل هذا الفرض يحكم على أهل هذا التمرد بوجوب قتالهم فيما لو كان لهم رأي مباين لرأي من تمرّدوا عليهم من أهل الحقّ.

أما لو كان هناك عصيان مدني بحسب المصطلح الحديث أي «الخروج عن قبضة الإمام» دون أن يكون هذا العصيان مستعملاً أو حاملاً السلاح أو مجهّزاً بما يهجم أو يمتنع به فإن مثل هذا العصيان لا يحكم علىٰ أهله بالبغي؛ ولهذا فحكمهم ليس هو حكم البغي. كلّ هذا بناءً علىٰ رأي المشهور.

أما مَن ذهب إلى الاكتفاء في صدق البغي بالخروج عن قبضة الإمام ﷺ مثل العلّامة الحلي ﷺ فهو يرىٰ خلاف ماكان يراه الشيخ الطوسي ﷺ فيوجب القتال لمجرد الخروج عن قبضة الإمام، لا لأنّ الخارجين ذوو منعة وقوة عسكرية مسلّحة و أصحاب رأي مباين أو شبهة فعلية سائغة، بل لأنّ معنى البغي كامن في التجاوز والخروج عن حدّ الطاعة.

أمّا دليلنا نحن علىٰ شرطية الخروج عن قبضة الإمام في صدق عنوان البغي بالإضافة إلىٰ المواجهة المسلّحة ليس هو الخبر الذي اعتمده الشيخ الطوسي في *المبسوط* ـ وابن حمزة وابن ادريس والشهيدان في *اللمعة* وشرحها والعلّامة في *التذكرة* و*المنتهى*، والذي نقله *جامع الأحاديث* والجصّاص في *أحكام القرآن*، والبيهقي في *السنن الكبرىٰ*، والذي أشرنا إليه قبل قليل، والذي قال عنه صاحب *الجواهر* ﷺ ـ وهو الصحيح ـ بأنه غير جامع لشروط الحجية؛ لإرساله ـ بل هو ما نستفيده ونستوحيه من الآية الكريمة، التي الأصل في باب قتال أهل البغي، وقد ذكرنا نكتة من هذا الذي استفدناه بعد استعراض رأي العلّامة قبل قليل في وجوب قتال من خرج عن قبضة الإمام.

وأما النكتة الأخرى التي نستفيدها من الآية وتنفعنا في المقام للاستدلال علىٰ شرطية الخروج عن قبضة الإمام في صدق عنوان البغي، فهي من قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ

أمر الله ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿فإن فاءت﴾، فالفيء هو الرجوع، وفاء إلىٰ أمر الله: أي رجع إلىٰ طاعته، وهذا المعنىٰ يوحي بأن البغي خروج عن طاعته عزّوجلّ.

وممّا يؤيد ذلك إضافة إلىٰ خبر «القتال قتالان قتال المشركين حتّىٰ يسلموا، وقتال البغاة حتّىٰ يفيئوا» هو أنّ البغاة إذا ألْقَوا السلاح ورجعوا إلى الطاعة يحرم قتالهم وقتلهم بالبغي بالإجماع وبلا خلاف.

اللّهم إلّا أن يراد من قتلهم هدم قوّتهم التي بعدُ لم تنهدم، ويحرم قتالهم لو انهزموا إلّا إلىٰ فئة؛ وذلك لأن المهزوم يفقد القوة والعاصي إذا فقد القوة لايستطيع أن يعصي، أي يخرج عن قبضة الإمام في ظرف هزيمته، لأنّ العصيان متقوّم بالقوة فلا ينطبق عليه هذا الشرط؛ ولهذا كان علي عليه السلام يحلّف أسيرهم بأن لا يخرج عليه ويخلّي سبيله.

أما إذا انهزموا إلىٰ فئة فيتبع مدبرهم، ويقتل أسيرهم، ويجهز علىٰ جريحهم؛ وذلك لأنّ هذا الانهزام لا يعدّ انهزاماً بل تحيّزاً إلىٰ فئة، ولأنّه لم يغيّر رأيه. والروايات في كتب العامة والخاصة التي تدل علىٰ هذين المطلبين كثيرة.

الأمر الرابع: وهو يتعلق بالشرط الثالث، فمن اشترطه وأدخله في صدق عنوان البغي فلا يحكم علىٰ من خرج عن قبضة الإمام بأنّه من البغاة، إلّا إذا كان خروجه ناشئاً من اختلاف في الرأي مع الإمام «الدولة المركزية» أو شبهة، وأمّا ان لم يكن خروجه ناشئاً عن اختلاف في الرأي، وإنّما كان عن ميل الىٰ الإفساد فحكمه حكم قطّاع الطريق المفسدين الذي عرفته سابقاً.

وهو رأي الشيخ الطوسي رحمه الله وهو نعم الرأي؛ لأنّ الرأي السياسي المباين الذي ينطلق به البغاة هو الذي يميّزهم عن المحاربين من قطاع الطرق المفسدين، إذ من المعلوم أنّ هؤلاء الأخيرين لايحرّكهم إلى المحاربة والإفساد وقطع الطريق وجود شبهة أو قناعة وتصوّر ورأي سياسي مخالف للدولة، وإنّما الذي يدفعهم هو حبّ الإفساد وطبيعته التي يحملونها؛ والدليل علىٰ ذلك أنّ الدولة حينما تقبض عليهم لايدّعون أمامها بأن لديهم نظرية سياسية مباينة لما هي عليه، وإنّما الذي دفعهم إلىٰ ذلك دوافع شتّىٰ غير ذلك من قبيل حبّ المال، أو هواية الإفساد والمحاربة، أو الجهل، وما إلىٰ ذلك من دوافع أخرىٰ.

وصاحب *الجواهر* لا يجد علىٰ شرطية هذا الأمر الثالث دليلاً ؛ معللاً ذلك بفعل علي عليه السلام مع أهل الجمل وصفّين حيث قاتلهم مع عدم وجود شبهة لديهم.

ونرىٰ أنّ ذلك غير صحيح، وأنّ الظاهر خلاف ما يقوله رحمه الله؛ لأنّ أهل الجمل وصفّين والنهروان خرجوا بمطالب وآراء سياسية، وعلىٰ رأسها المطالبة بقَتَلَة عثمان وعقوبتهم. كما أنّ هناك جملة من الروايات التي تدلّ علىٰ شرطية المباينة في صدق عنوان البغي أو على الأقل تُشعِر بشرطيتها وهي كالتالي:

١ـ الحسن بن محمد الطوسي في *مجالسه*، عن أبيه، عن المفيد، عن علي بن بلال، عن أحمد بن الحسن البغدادي، عن الحسين بن عمري المقري، عن علي بن الأزهر، عن علي بن صالح المكي، عن محمد بن عمر بن علي، عن أبيه، عن جده، أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال له: ياعلي إنَّ الله تعالىٰ قد كتب على المؤمنين الجهاد في الفتنة من بعدي، كما كتب عليهم الجهاد مع المشركين معي، فقلت: يارسول الله وماالفتنة التي كتب علينا فيها الجهاد؟ قال: فتنة قوم يشهدون أن لا إله إلّا الله، وأنّي رسول الله، وهم مخالفون لسنّتي وطاعِنون في ديني، فقلت: فعلامَ نقاتلهم يارسول الله وهم يشهدون أن لا إله إلّا الله وأنك رسول الله، فقال: علىٰ إحداثهم في دينهم وفراقهم لأمري، واستحلالهم دماء عترتي. الحديث[1].

فالبغاة علىٰ ضوء هذه الرواية ليس عندهم عصيان فقط وإنّما عندهم إحداث في دين الله ومفارقة لأمر رسول لله. ولولا ضعفها لكانت دليلاً بحدّه علىٰ شرطية هذا الشرط الثالث.

٢ـ محمد بن الحسين الرضي في *نهج البلاغة* عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: لاتقتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحقّ فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه.[2] يعني معاوية وأصحابه.

فهذه الرواية ظاهرة في أنّ الخوارج عندهم رأي، وأهل صفّين عندهم رأي.

فالخوارج أرادوا الحقّ فأخطأوه وأهل صفين أرادوا الباطل فأصابوه. وهي متوقفة في تمامية دلالتها علىٰ قبول إسناد السيد الرضي *لنهج البلاغة*.

٣ـ وعن السندي بن محمد، عن أبي البختري، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليه السلام

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ٦١، ح ٧.
٢. *نفس المصدر*، ص ٦٣، ح ١٣.

أنّه قال: القتل قتلان: قتل كفّارة، وقتل درجة، والقتال: قتالان قتال الفئة الباغية حتّىٰ يفيئوا، وقتال الفئة الكافرة حتّىٰ يُسلموا[١].

وفي هذه الرواية دلالة علىٰ أنَّ البغاة إنّما أخرجهم غير أمر الله، فإذا رجعوا عن هذا الأمر والرأي الذي أخرجهم وفاؤوا إلىٰ أمر الله وطاعته فقد حرم قتالهم. ولكن رغم أنَّ أغلب روايات البغي ضعيفة السند إلّا أنّ كلام الشيخ في *المبسوط* يبقىٰ متيناً ومستوحًىٰ من السنة والقرآن كما هو واضح؛ ولهذا ذهبنا لتأييده بشروطه الثلاثة، القوة العسكرية، والعصيان، والاعتراض السياسي، مجتمعة في صدق عنوان البغي.

---

١. نفس *المصدر*، ص ٦٢، ح ١١.

٥

جهاد الطغاة

وبعد أن بسطنا البحث في أربعة أنواع من الجهاد لم يبق إلّا أن نبحث النوع الخامس والأخير منه، وهو جهاد الطغاة وأئمّة الظلم والجور والحكّام المنحرفين بصنفيهم: المفسدين والغاصبين.

وبسبب كثرة التعبير في النصوص الإسلامية عن أئمّة الظلم والجور بالطاغوت، وأعميّة مدلول كلمة الطاغوت من غيرها من المداليل المعبِّرة والتي لها علاقة بموضوع البحث، من أمثال أئمة الكفر والضلال والظالمين وغيرهم، صار من الأرجح أن يكون عنوان البحث هنا جهاد الطغاة.

والطاغوت ـ من خلال مراجعة الآيات والروايات التي تذكره ـ عنوان كلّي له مصاديق عديدة منها: أئمة الظلم والجور والكفر والحكام المنحرفون عن الحقّ.

وجهاد أئمة الظلم الذين حكموا المسلمين فترات طويلة من التاريخ باعتبارهم مصداقاً بارزاً من هذا الكلي، الذي عنونّا بحثنا الخامس به، يعدّ من بديهيات الفقه الإسلامي، ولكن تزيين علماء البلاط للسكوت عنهم أولاً، وخشية الضعفاء منهم ثانياً، كان السبب في اختفاء هذه البديهية الفقهية.

قتال الطغاة في آيات كتاب الله ودلالتها على الوجوب

ولكي نبسط البحث عن هذه البديهية الفقهية في وجوب مقاتلتهم، وأنّهم من الطاغوت،

يجدر أولاً أن نستعرض آيتين من كتاب الله لهما العلاقة المباشرة بهذه القضية موضوعاً وحكماً، وهما:

قوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلى الطّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾[1].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾[2].

والبحث في الآية الأولىٰ يقع ضمن النقاط التالية وهي:

أولاً: معنى الطاغوت.

ثانياً: شمولية الطاغوت لأئمة الظلم ودلالة النصوص علىٰ ذلك.

ثالثاً: معنى الكفر بالطاغوت، ووجوب ذلك على المؤمنين.

وهذه النقاط مع ما تستكمل به من دلالة الآية الثانية يتمّ بها الدليل الأول من الأدلّة التي يستدل بها علىٰ وجوب قتالهم ومجاهدتهم.

أولاً: معنى الطاغوت

قال الراغب الأصفهاني في *مفردات القرآن في اللغة والأدب والتفسير وعلوم القرآن* تحت مادة «طغىٰ» ما هذا نصّه:

«والطاغوت عبارة عن كل مُتعدٍّ وكلّ معبود من دون الله، ويستعمل في الواحد والجمع، قال: فمن يكفر بالطاغوت، والذين اجتنبوا الطاغوت، أولياؤهم الطاغوت، يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت، فعبارة عن كلّ متعدٍّ، وَلِمَا تقدم سُمِّيَ الساحر والكاهن والمارد من الجنّ والصارف عن طريق الخير طاغوتاً، ووزنه فيما قيل: فَعَلُوت نحو جبروت وملكوت، وقيل: أصله طَغَووُتُ، ولكن قُلِبَ لام الفعل نحو صاعقة وصاقعة ثم قلب الواو ألفاً لتحرّكه وانفتاح ماقبله»[3].

أما السيد الطباطبائي في *الميزان* فيقول في تفسير هذا اللفظ من قوله تعالىٰ: ﴿فمن يكفر

---

١. سورة النساء: ٦٠.

٢. سورة هود: ١١٣.

٣. *مفردات القرآن في اللغة والأدب والتفسير وعلوم القرآن*، ص٣٠٧.

بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقىٰ... ﴾.

الطاغوت هو الطغيان والتجاوز عن الحدّ، ولايخلو من مبالغة كالملكوت والجبروت، ويستعمل فيما يحصل به الطغيان كأقسام المعبودات من دون الله كالأصنام والشياطين والجنّ وأئمة الضلال من الإنسان وكلّ متبوع لايرضىٰ الله سبحانه باتّباعه. ويستوي فيه المذكّر والمؤنّث والمفرد والتثنية والجمع»[1].

وأمّا نحن فنرىٰ أن الفرق بين هذين التحديدين يتجلّىٰ في السعة والضيق. فالراغب الاصفهاني يرىٰ أن للطاغوت معنىً أوسع مما يراه الطباطبائي؛ لأنه يجعل الطاغوت شاملاً للمتجاوِز والمتجاوَز به، علىٰ خلاف السيد الطباطبائي الذي يجعل الطاغوت قاصراً في معناه على المتجاوَز به فقط.

إنّ الطاغوت قد يكون متجاوزاً كالحكام الظالمين الذين يتجاوزون حدود الله فهو متجاوِز ـ بالكسر ـ وقد يكون الطاغوت مما يتجاوز به الله كالأصنام والأوثان التي يتجاوز بها الله ويعبدونها من دون الله... فعلى رأي الراغب يمكن وصف الطاغوت بالطغيان بكلّ من هذين الاعتبارين، بينما على التوجيه الثاني الذي يقول به العلامة الطباطبائي ﴿ره﴾ يوصف الطاغوت بهذا الوصف بالاعتبار الثاني فقط، أي باعتبار أنه ممّا يتجاوز به الله تعالى وحدوده.

والذي يبدو لنا أنّ تفسير الراغب أرجح من تفسير الطباطبائي؛ فإنّ الطاغوت يوصف بالطغيان بالاعتبارين معاً يُتجاوز به علىٰ حدود الله تارة، وتارة هو يتجاوزها، فهو بالاعتبارين طاغية[2].

---

١. *الميزان في تفسير القرآن*، ج ٢، ص ٣٤٤.

٢. ولكن الشواهد القرآنية والحديثية قد يُستفاد منها ترجيح ما ذهب إليه السيد الطباطبائي ﴿ره﴾ مع إضافةٍ إلىٰ ماأفاده ﴿ره﴾ سنذكرها في محلّها، فهاك بعضاً من هذه الشواهد:

١ ـ قال تعالى: ﴿**والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنابوا إلىٰ الله لهم البشرىٰ...**﴾ الزمر: ١٧.

فالآية توحي بأن هناك طرفين: طرفاً عابداً وطرفاً معبوداً، وقد سمّت الطرف المعبود بـالطاغوت وحذّرت من عبادته.

وفي آية أخرىٰ سُمّي الفريق الذي يعبد الطاغوت بـ«عَبَدَ الطاغوت» ولم يُسَمّ بالطاغوت.

٢ ـ في قوله تعالىٰ: ﴿**والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنابوا إلىٰ الله لهم البشرىٰ...**﴾.

قال أبو عبد الله ﴿ع﴾ مخاطباً لأبي بصير: «أنتم هم، ومَن أطاع جبّاراً فقد عَبَده» نـو: ج ٤، ص ٤٨١. مجمع أورده ←

....

← *ميزان الحكمة*، حرف ط، ص٥٤٣.
فالرواية كالآية أيضاً أبرزت طرفين وقد سمّت الطرف المعبود بـ«الجبّار» والطرف العابد بمن«عَـبَدَهُ» ولم تُسمّه طاغية أو جبّاراً.
٣ ـ مرّ عيسىٰ بن مريم علىٰ قرية قد مات أهلها فأحيا أحدهم وقال له: «ويحكم ماكانت أعمالكم؟ قال: عبادة الطاغوت وحبّ الدنيا.. قال: كيف كانت عبادتكم للطاغوت؟ قال: الطاعة لأهل المعاصي...» (صا) نـو: ج٥، ص٥٣١. كا. *نفس المصدر*.
وأهل المعاصي هم الطاغوت ومطيعهم طرف آخر، والرواية إن جاءت بشيء جديد فإنّما أشارت إلىٰ مصداق من مصاديق الطاغوت ذي أفراد كثيرة وهم أهل المعاصي. والمقصود بهم كبراء ورؤساء أهل المعاصي الذين ماتوا مستمرّين عليها؛ لأن لفظة «أهل» لاتطلق بحقٍ إلّا عليهم.
٤ ـ «كفانا الله وإياكم كيد الظالمين وبغي الحاسدين وبطش الجبارين، أيها المؤمنون لايفتنّنكم الطواغيت وأتباعهم من أهل الرغبة في الدنيا»(يـن) بـح: ج٧٨، ص١٤٩. ف/نـبه، ص٢٨٨، «يفـظ». أورده *ميزان الحكـمة*، حرف ط، ص٥٤٣.
وهذا الحديث أيضاً أبرز نفس الطرفين: طرف الطواغيت وطرف أتباعهم، ولم يُسمّ الاتّباع باسم الطواغيت كما هو النصّ.
ولكن هذا لايعني أن أفراد الانسان ليس عندهم شيء من الطغيان، كيف وقد صرّحت الآيات والروايات الكثيرة بذلك منها: ﴿**فأما من طغىٰ وآثر الحياة الدنيا فإنّ الجحيم هي المأوىٰ**﴾النازعات: ٣٧ ـ ٣٩.
وروي عن عليّ ﷺ في *نهج البلاغة* خطبة ١٥٧ مانصّه:
«من شغل نفسه بغير نفسه تحيّر في الظلمات، وارتبك في الهلكات، ومدّت به شياطينه في طغيانه».
ووجود الطغيان عند الإنسان شيء، وتسميته بالطاغوت أو الطاغية شيء آخر.
وخلاصة القول: الطاغوت أو الطاغية مصطلح يُستعمل فيمن يتعدّىٰ حدود الله عزّ وجلّ ـ كما ذهب السيد الطباطبائي ﵀ ـ ولكن لايعني أنّه لو أطلق على الظالم أيّ ظالم من أفراد الناس كان خطأً، كيف، وقد ورد عن أمير المؤمنين ﷺ في غرر حِكَمه قوله: «الظالم طاغ ينتظر إحدى النقمتين» *ميزان الحكـمة*/ط. ص٥٤٢. أي أنّ المتلبس بالظلم طاغية قطعاً وكلامنا ليس بخصوص جهاد أفراد الناس ممّن يظلمون أمثالهم وإنْ صح إطلاق لفظ الطاغية فيهم، وإنّما كلامنا في جهاد مَنْ يكون هو الطاغوت في عرف الناس، وهذه هي الإضافة التي قلنا: إننا سنذكرها في محلها. والآية إنّما أطلقت الطاغوت على القاضي الذي ينصبه الحاكم الظالم فبلحاظ ما يؤول اليه حكم القاضي في تثبيت وإبراز حكم الحاكم الظالم الذي نصّبه. فكأن المتخاصمين قد تحاكما ليس عند القاضي وإنّما عند الطاغوت الذي نصّبه.
وبناءً على وجود فرق بين القولين فقتال أولياء الطاغوت وأنصاره وجنوده علىٰ قول العلامة الطباطبائي لايتم، بناءً على التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿**يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أُمروا أن يكفروا به**﴾ لأنّ هؤلاء القضاة ليسوا بطواغيت إلّا بلحاظ ما يؤول إليه حكمهم، وإنّما الطاغوت الذي يستحقّ هذا اللفظ هو الحاكم الظالم الذي نصّب القاضي للحكم بما يراه لا بما تراه شريعة الله تعالى شأنه. وإنّما يتم بناءً علىٰ دلالات آيات أخر.
وأمّا بناءً علىٰ قول الراغب الذي تبنّاه الأُستاذ فيصحّ التمسّك بآية الكفر بالطاغوت لمواجهة ومقاتلة جنود الطاغوت وأتباعه ومن نصبه الطاغوت، ولكن لمّا كان الكفر بالطاغوت لايتمّ غالباً إلّا عبر الكفر بأوليائه وأنصاره
←

ثمّ إن الطاغوت يمارس نوعين من التجاوز: **الأول**: تجاوزه علىٰ حدود الله، **والثاني**: تجاوزه علىٰ حقوق الله.

ومثال الأول: تحريم الحلال وتحليل الحرام. ومثال الثاني ادّعاؤه الولاية والطاعة له لا لله تعالىٰ.

ثانياً: صدق الطاغوت علىٰ حكّام الجور ودلالة النصوص علىٰ ذلك

وعلىٰ ضوء كلا التعريفين السابقين يظهر لنا صدق الطاغوت علىٰ كلّ أئمة الظلم والكفر وحكّام الجور؛ لأنّهم إما يُتجاوز بهم حدود الله من قبل محكوميهم قهراً وإغواءً، وإمّا يتجاوزون هم بأنفسهم حدود الله.

واصطلاح الطاغوت بمعناه السابق ورد في طائفة من النصوص الإسلامية نشير الآن الىٰ بعضها إن شاء الله، وهي كالآتي:

١ ـ محمد بن يعقوب، عن محمد بن الحسين، عن يزيد بن إسحاق، عن هارون ابن حمزة الغنوي، عن حريز، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال في رجل ـ كان بينه وبين أخ له مماراة في حقّ، فدعاه إلىٰ رجل من إخوانه ليحكم بينهما، فأبىٰ إلّا أن يرافعه إلىٰ هؤلاء ـ كان بمنزلة الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ الآية. ورواه الصدوق بإسناده عن حريز. وروى الشيخ بإسناده عن محمد بن يحييٰ مثله[١].

فالطاغوت الذي ذكرته الآية الواردة في ضمن الرواية هو القاضي الذي عيّنه السلطان الظالم للحكم بين الناس والذي لا يحكم بما أنزل الله بل بما شرّع له السلطان الظالم، ليصرف الناس عن الحقّ.. فيكون التحاكم إليه من التحاكم إلىٰ ماشرّعه الطاغوت لا إلىٰ ما شرّعه الله

← والعكس أيضاً صحيح، فلا توجد ثمرة عملية للفرق بين القولين. ولكن الحقّ مع الأستاذ، لأنّ الآية أطلقت لفظ الطاغوت على من يجري التحاكم عنده، وهو غالباً ليس إلّا القاضي المنصّب من قبل الحاكم الظالم، والاستعمال ليس مجازياً؛ لأنّ الطاغوت لغة هو من يتجاوز حدود الله وحقوقه ويطالب بالولاء والطاعة لما يحكم به لا بما يحكم به الله، وهو فيه حاصل.

١. *وسائل الشيعة*، ج١٨، ب ١، ص٣، ح٢.

عزّ وجلّ، وبه يكون الحاكم الجائر مصداقاً للطاغوت، بل هو القدر المتيقّن منه. والرواية تامّة سنداً.

٢ ـ محمد بن يعقوب الكليني، عن الحسين سعيد، عن عبد الله بن بحر، عن عبد الله بن مسكان، عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قول الله عزّ وجلّ في كتابه: ﴿وَلا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَتُدْلُوا بِها إِلَى الْحُكّامِ﴾ فقال: يا أبابصير إنّ الله عزّ وجلّ قد عَلِمَ أنّ في الأمة حكّاماً يجورون، أما إنّه لم يَعْنِ حكّام أهل العدل، ولكنه عنىٰ حكّام أهل الجور، يا أبا محمد إنّه لو كان لك علىٰ رجل حقّ فدعوته إلىٰ حكّام أهل العدل فأبىٰ عليك إلّا أن يرافعك إلىٰ حكّام أهل الجور ليقضوا له لكان ممّن حاكم إلى الطاغوت، وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿ألم ترَ إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أُمروا أن يكفروا به﴾ ورواه العياشي في تفسيره عن أبي بصير، وروى الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد مثله[١].

وبيان دلالته على المطلب نفس البيان في سابقه.

٣ ـ أحمد بن محمد البرقي في *المحاسن* عن أبيه، عمّن ذكره، عن عمر بن أبي المقدام، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَرُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّٰهِ﴾ قال: والله ماصلوّا لهم ولا صاموا ولكن أطاعوهم في معصية الله[٢].

وهذه الرواية تطبّق المعنىٰ على الرهبان والأحبار؛ لأنّهم من أئمة الكفر الذين يأمرون الناس أن يتجاوزوا حدود الله وحقوقه.

٤ ـ محمد بن مسعود العياشي في تفسيره عن أبان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «يامعشر الأحداث اتّقوا الله ولاتأتوا الرؤساء وغيرهم حتىٰ يصيروا أذناباً، لا تتّخذوا الرجال ولائجَ من دون الله. أنا والله خيرلكم منهم» ثمّ ضرب بيده علىٰ يده[٣].

وهي واضحة الدلالة في انطباق المعنىٰ على الرؤساء وغيرهم من أمثالهم المعنيّ بهم الحكّام الظلمة وحكّام الجور.

---

١. نفس *المصدر*، ج١٨، ب١، ص٣، ح٣.
٢. نفس *المصدر*، ج١١، ح١، ص٤٩٩.
٣. نفس *المصدر*: ج١٨، ح٢٦، ص٩٦.

٥ـ وعن أبي الصباح الكناني: قال: قال أبو جعفر عليه السلام: ياأبا الصباح إيّاكم والولائج، فإنّ كل وليجة دوننا فهي طاغوت أو قال: ندٌّ[١].

والوليجة كما يقول الراغب: كل من تأخذه معتَمداً وليس من أهلك من يقيمون لأنفسهم هذا المقام.

ولما كان أهل الجور يقيمون لأنفسهم هذا المقام فهم الطاغوت الذي عنته الرواية الشريفة.

وهكذا الكلام في ح٢٨، وح٢٩، من نفس المصدر السابق وهكذا هو في مقبولة عمر بن حنظلة[٢] التي وردت في الكافي وهذا مقطع منها:

محمد بن يحيىٰ، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسىٰ، عن صفوان، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا تكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أَيحلّ ذلك؟ فقال: من تحاكم إلى الطاغوت فحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقّه ثابتاً؛ لأنه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر أن يكفر به..» والحديث طويل أخذنا منه موضع الحاجة.

وهكذا نفس المضمون نجده في رواية *التبيان* في تفسير الآية: ﴿**يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أُمروا أن يكفروا به**﴾[٣] وفي رواية *نور الثقلين* أيضاً[٤].

فالنصوص إذن كلّها تؤكّد وتدلّ علىٰ أن أئمة الظلم: ولاتهم وأمراءهم وكلّ من يرفع راية ضلالة فهو طاغوت.

---

١. *نفس المصدر*، ج١٨، ح٢٧، ص٩٦.

٢. العروسي الحويزي، *تفسير نور الثقلين*، ج١، ص٥٠٨، ح٣٦٣. *وسائل الشيعة*، ج١٨، ص٩٨.

٣. *التبيان*، ج١، ص٤٤١.

٤. *نور الثقلين*، ج١، ص٥٠٩، ح٣٦٥.

أدلة وجوب جهاد الطاغوت وحكّام الجور

وهي عديدة نذكر منها من الكتاب:

١ ـ الأمر بالكفر بالطاغوت.

٢ ـ والنهي عن الركون إلىٰ الطاغوت.

ومن الكتاب والسنّة:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن السيرة خروج الإمام الحسين عليه السلام وثورته على طاغوت عصره

وأدلّة أُخرى نذكرها في هذا السياق إن شاء الله.

وإليك شرح هذه الأدلّة باختصار:

١ ـ الأمر بالكفر بالطاغوت في القرآن

معنى الكفر بالطاغوت ووجوب ذلك على المؤمنين بالله عزّ وجلّ:

قال الراغب الاصفهاني: الكفر: جحود الوحدانية، والكفر: الستر، ووصف الليل بالكافر؛ لستره الأشخاص، وكفر النعمة: سترها وترك أداء شكرها، ولا تكونوا أول كافر به، أول جاحدٍ له وساتر، وقد يعبر عن التبرّي بالكفر نحو: ﴿ثمّ يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿إني كفرت بما أشركتمون﴾ ويقال: كفر فلان بالشيطان إذا آمن وخالف الشيطان[١]، كقوله تعالىٰ: ﴿فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله...﴾.

لا أن يقتصر في الكفر به علىٰ عقده بالقلب وتأطّره بإطار نفسي أو نظري خالص.

يقول السيد الطباطبائي رحمه الله في *الميزان في تفسير القرآن* مؤيّداً هذا الفهم الواسع للكفر

---

١. *مفردات القرآن في اللغة والأدب والتفسير وعلوم القرآن*، ص ٤٥١، مادة «كفر».

بالطاغوت: إن رفض الطاغوت يجرّ بالضرورة إلىٰ مجابهته ومواجهته بشكل مسلّح.

هذا، إلّا أن يتوسط أمر التقية الذي هو عنوان آخر يلحظ فيه جانب الأهمية من أجل الإبقاء على الإسلام وبيضته، لا جانب الوقوع في الضرر أو الحرج [١]، الذي يجمّد هذا الموقف إلىٰ حين توفّر الظروف المناسبة له.

إذن هذه الآية المباركة التي تأمر أن يُكفر بالطاغوت ـ وبضميمة الروايات الكثيرة التي ذُكِرَت آنفاً، ومنها مقبولة عمر بن حنظلة ـ لتؤكّد أوّلاً أنّ أئمّة الظلم والجور من الطاغوت، وأنّه إذا تمّ العنوان الأخير في هؤلاء، فالقرآن الكريم ـ بضميمة ما ورد من الروايات في هذا الباب ـ صريح في بيان الموقف الشرعي العملي تجاههم وهو ﴿أُمروا أن يكفروا به﴾ أي أُمِروا بوجوب مقارعتهم ومواجهتهم بكلّ أساليب المواجهة والمقارعة.

أما قوله تعالىٰ: ﴿وَلاتَرْكَنوا إلى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النّارُ﴾ [٢] ـ والذي يشكّل الفقرة الثانية من فقرات الدليل الأول علىٰ وجوب قتال الطغاة ـ فيقع البحث فيه الآن.

٢ ـ النهي عن الركون الىٰ الظالمين في القرآن

الركون ودلالة النهي عنه:

إنّ مراجعة بسيطة لمعنىٰ كلمة الركون في كتب اللغة والحديث تضع أمامنا المعاني التالية:

الإدهان، الحبّ، المودّة، النصيحة، الطاعة، الرضا، الميل، الاستعانة، الدنوّ.

ولاستيضاح معنى الكلمة في كتب التفاسير نذكر ما سجّله الزمخشري في *الكشّاف* في موضوع النهي عن الركون؛ لنرىٰ ما هو المنهيّ عنه وما هي مصاديقه؟

يقول الزمخشري:

«أَركنه إذا أماله، والنهي متناول للانحطاط في هواهم، والانقطاع إليهم، ومصاحبتهم، ومجالستهم، وزيارتهم، ومداهنتهم، والرضا بأعمالهم، والتشبّه بهم والتزيّي بزيّهم، ومدّ العين إلىٰ زهرتهم، وذكرهم بما فيه تعظيم لهم...

---

١. ولزيادة الإيضاح حول مسألة التقية هنا يراجع كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في رسالة الإمام الخميني ﷺ، *تحرير الوسيلة*.

٢. سورة هود: ١١٣.

وحُكي أنّ الموفّق صلّىٰ خلف الإمام فقرأ بهذه الآية: ﴿ولاتركنوا إلى الذين ظلموا فتمسّكم النار﴾ الآية، فغشي عليه، فلما أفاق قيل له: فقال: هذا فيمن ركن إلىٰ من ظلم فكيف بالظالم؟

وعن الحسن البصري أنّه قال:

جعل الله الدين بين لاءين (ولاتطغوا) (ولاتركنوا) فاستقم كما أُمرتَ ومَنْ تاب معك، ولاتَطْغَوْا إنّه بما تعملون بصير»[1] وقوله تعالىٰ: ﴿ولاتركنوا إلى الذين ظلموا فتمسّكم النار﴾ أي لاتركنوا للطغاة ولاتصيروا طغاة وظالمين ولاتنقادوا إليهم؛ إذ بين هذين اللائين تقع مساحة الدين وهو استنباط جيّد بلا شك.

ثمّ إنّ عدم الركون إلى الذين ظلموا يقتضي بالملازمة الفعلية مواجهتهم ومقارعتهم؛ لأنه لايمكن أن يجتمع في ظل حكم الطغاة عدم الركون إليهم بمعانيه وبمصاديقه الآنفة الذكر والعيش بسلام واستقرار؛ فكما أنّ الأمر بالكفر في الآية الأولىٰ يلازم مجابهتهم كذلك النهي عن الركون إليهم يلازم ذلك، والواقع الخارجي يصدّق ذلك.

٣ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الكتاب والسنة

وهو الدليل الثالث* من الأدلة التي يستدلّ بها علىٰ وجوب قتال الطغاة، وبيانه يكون عبر نقطتين:

الأولىٰ: بيان معنىٰ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الثانية: الاستدلال بالروايات الدالّة علىٰ أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشمل المواجهة بالقوة بكل أنحائها.

فأمّا بيان **النقطة الأولىٰ** فنقول فيه: إنّ الذي يقرأ النصوص الواردة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجد أنّ معنىٰ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ كما أفاد صاحب *الجواهر*؟ ـ

---

١. الزمخشري، تفسير *الكشّاف*، ج٢، ص٤٣٢، بتصرّف.

* . مرّت الاشارة إلىٰ الدليل الأول تحت عنوان قتال الطغاة حيث قال الشيخ الأستاذ ـ بعد درج نقاط البحث في الآية (٦٠) من سورة النساء ـ إنّ هذه النقاط مع ما تستكمل به من دلالة الآية الثانية ـ وهي الآية (١١٣) من سورة هود ـ يتم بها الدليل الأول من الأدلّة التي يستدلّ بها علىٰ وجوب قتال الطغاة ومجاهدتهم.

ليس هو توجيه الأمر والنهي بمعنىٰ افعل ولاتفعل، أي ليس معناه إذا وجدنا عاملاً بالمعروف ومرتكباً للمنكر أن نقول للعامل بالمعروف: افعل وللمرتكب للمنكر: لاتفعل، وإنما معنىٰ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الحمل[١] على المعروف والحمل علىٰ ترك المنكر، وشتّان بين المعنيين. فالحمل علىٰ ترك المنكر يتحقّق بردع مرتكب المنكر بأيِّ اسلوب من أساليب الردع، ولا يكتفىٰ بالنهي القولي أو التأديب، فردع أئمة الضلال باليد يتحقّق بإزالتهم عن مواقعهم وإزالة سلطانهم، والردع عن كتب الضلال يتمّ بحرقها، والردع عن أماكن الكفر يتمّ بهدمها وهكذا.

ثمّ إنّ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مراتب ثلاثة، هي: مرتبة القلب ومرتبة اللسان، ومرتبة اليد، وهي المرتبة الأخيرة وأشرف المراتب وأفضلها.

والمرتبة الأولىٰ تتحقق بإظهار الاشمئزاز والامتعاض والكراهية والاكفهرار عند ملاقاة مرتكب المنكر.

وأماالمرتبة الثانية فتتحقق بإنكار الإنسان المنكر بلسانه، أي بأن يأمر وينهىٰ.

وأما الثالثة فتتحقق بإزالة المنكر أو إجبار صاحبه علىٰ تركه بالقوة التي يرمز إليها باليد.

ومن المعلوم أنّ الحكام الظالمين عندهم نوعان من المنكرات:

النوع الأول: ارتكاب المنكرات.

والنوع الثاني: التجاوز علىٰ حقوق الله عزّوجلّ، من مثل حقّ الطاعة والمولوية فيدّعون لأنفسهم الولاية والسلطان على الناس ويمارسون سلطانهم على الناس من خلاله.

وإزالتهم عن هذه المحالّ والمواضع ـ التي أخذوها غصباً وزوراً وتحريمها عليهم، وإعطاؤها لمن أَذِنَ الله له بها وكان أحقّ بها منهم، وإزالة فسادهم وانحرافهم وعدوانهم عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في نحو من أنحائه ـ يستلزم المواجهة والمقارعة والمجابهة والقتال بلا شكّ.

النقطة الثانية: أنّ الروايات الواردة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دالّة بإطلاقها علىٰ المعنى السابق، وهو أن إزالة المنكر بالقوة من مصاديق النهي عن المنكر، والذي

---

١. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٤.

قلنا: إنّه يستلزم المواجهة والمقارعة والقتال.

ومن هذه الروايات ما يلي:

١ ـ محمد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن بشر بن عبد الله، عن أبي عصمة قاضي مرو، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام (في حديث) قال: فأنكروا بقلوبكم، والفظوا بألسنتكم، وصكّوا بها جباههم ولاتخافوا في الله لومة لائم، فإن اتّعظوا وإلى الحقّ رجعوا فلا سبيل عليهم، إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم، هنالك فجاهدوهم بأبدانكم، وابغضوهم بقلوبكم غير طالبين سلطاناً، ولاباغين مالاً، ولامريدين بالظلم ظفراً، حتىٰ يفيئوا إلىٰ أمر الله، ويمضوا علىٰ طاعته. ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن خالد مثله[١].

ومحلّ الشاهد في هذه الرواية قوله عليه السلام فيها: «فإن اتّعظوا وإلى الحقّ رجعوا فلاسبيل عليهم؛ إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحقّ هنالك فجاهدوهم بأبدانكم...الخ.

فالسبيل عليهم يتحقق بإجبارهم أو ضربهم أو قتلهم والقضاء عليهم، وهو المرحلة الثالثة من مراحل النهي عن المنكر، فتكون الرواية دالّة على المقام صراحة.

ثمّ إنّ الرواية فيها أمر بمجاهدتهم بالأبدان، وهذا اللفظ ظاهر علىٰ أحد أنحائه في وجوب قتالهم. إلّا أن الرواية ضعيفة سنداً ببشر بن عبد الله حيث لم يوثّق، وأبي عصمة الذي لم يَرِد فيه توثيق.

أما البرقي صاحب كتاب *المحاسن* فهو ثقة وإن اتّهم بالرواية عن الضعفاء.

٢ ـ وعن علي، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن يحيى الطويل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ماجعل الله بسط اللسان وكفّ اليد، ولكن جعلهما يبسطان معاً ويكفّان معاً.

أقول: وتقدم ما يدلّ علىٰ حكم القتال في الجهاد[٢].

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١١، ص٤٠٣، ح١.

٢. *نفس المصدر*، ج١١، ص٤٠٤، ح٢.

ومعنى الرواية كالآتي:

أي أن الله عزّ وجلّ لم يأمر أن تنهىٰ مرتكب المنكر بلسانك فحسب، وتكفّ يدك عنه، بل إما أن تبسط يدك ولسانك فيما لو كان المورد من موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإلّا تكفهما.

نعم لو عجزت اليد يُقتصر على اللسان، لكن لا يعني هذا أنّ الشريعة شرّعت بسط اللسان فقط من دون بسط اليد. وانما يسقط التكليف ببسط اليد عند العجز.

والرواية ـ كما ترىٰ ـ فيها صراحة بشمول النهي باليد والردع عن المنكر بها إلّا أنها ضعيفة بـ«يحيى الطويل» حيث لم يوثّق.

٣ ـ قال ـ أي محمد بن الحسين الرضي ـ: وروىٰ ابن جرير الطبري في *تاريخه* عن عبد الرحمن بن أبي ليلى الفقيه قال: إني سمعت علياً عليه السلام يقول يوم لقينا أهل الشام: أيّها المؤمنون إنّه من رأىٰ عدواناً يعمل به ومنكراً يُدعىٰ إليه فأنكره بقلبه فقد سلم وبرئ، ومن أنكره بلسانه فقد أُجِر، وهو أفضل من صاحبه، ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الظالمين السفلىٰ فذلك الذي أصاب سبيل الهدىٰ وقام على الطريق، ونوّر في قلبه اليقين. ورواه ابن الفتّال في *روضة الواعظين* مرسلاً[١].

والرواية كما ترىٰ صريحة دلالة إلّا أنها ضعيفة سنداً. ونقل الشريف الرضي لها في نهج البلاغة يعتمد على الثقة بنقله فان حصلت فالرواية صحيحة.

٤ ـ قال الرضيّ: وقد قال عليه السلام ـ في كلام له يجري هذا المجرىٰ ـ: «فمنهم المُنْكِر للمُنْكَر بقلبه ولسانه ويده فذلك المستكمل لخصال الخير، ومنهم المنكر بلسانه وقلبه التارك بيده فذلك مستمسك بخصلتين من خصال الخير ومضيّع خصلة، ومنهم المنكر بقلبه والتارك بيده ولسانه فذلك الذي ضيّع أشرف الخصلتين من الثلاث وتمسّك بواحدة. ومنهم تارك لإنكار المنكر بلسانه وقلبه ويده فذلك ميّت الأحياء. وما أعمال البِرّ كلّها والجهاد في سبيل الله عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلّا كنُفْثَة* في بحر لجيّ، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

١. *نفس المصدر*، ج ١١، ص ٤٠٥، ح ٨.

* النفثة: أي ما ينتقّ من البحر.

لا يقرِّبان من أجل ولا ينقصان من رزق، وأفضل من ذلك كلمة عدل عند إمام جائر»[١].

والرواية كما ترىٰ صريحة في عدّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في رتبة عليا من الجهاد في سبيل الله، فكيف إذا كان النهي عن المنكر باليد والمجاهدة بالأبدان والسيف كما هو صريح هذه الرواية وغيرها.

٥ ـ قال: وعن أبي جحيفة قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام، يقول: إنّ أول ما تغلبون عليه من الجهاد، الجهاد بأيديكم ثمّ بألسنتكم، ثمّ بقلوبكم فمن لم يعرف بقلبه معروفاً ولم ينكر منكراً قُلِبَ فجُعل أعلاه أسفله.

ورواه عليّ بن إبراهيم في تفسيره مرسلاً[٢].

وكذلك الدلالة واضحة أيضاً في الرواية رقم (١٢) من نفس الباب. فراجع[٣].

وخلاصة الكلام في هذه الروايات أننا وإن لم نجد فيها رواية تامّة سنداً، ولكننا نطمئن من خلال كثرة هذا القبيل من الروايات إلىٰ صدور هذا المضمون من المعصوم عليه السلام، بالإضافة إلىٰ إطلاقات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بعد حمل معنى الأمر والنهي على «الحمل»، وهذه الإطلاقات قوية ومحكمة وسالمة من المعارِض.

٤ ـ خروج الإمام الحسين عليه السلام وثورته على طاغوت عصره

ويمكن تفسير الثورة الحسينية بثلاث تصورات هي كالآتي:

التصور الأول: أنّ الإمام الحسين عليه السلام كان يطمح في هذه الثورة إلىٰ الوصول إلىٰ الحكم ولا أقلّ في مساحة العراق، بالقضاء على سلطان بني أُمّية.

وترد على هذا التصور ملاحظات جوهرية:

فقد كان النظام الأموي يومئذ نظاماً قوياً. وقد أعدّ معاوية لهذا النظام ـ بما كان يملك من السلطان والدهاء ـ كلَّ ضمانات البقاء ووسائل القوة.

واستطاع هذا النظام أن يخمد في نفوس الناس كلَّ جذوة ثورة وحركة وتمرد ضدّ النظام،

---

١. نفس *المصدر*، ص٤٠٦، ح٩.
٢. نفس *المصدر*، ح١٠.
٣. نفس *المصدر*، ح١٢.

حتّىٰ أخذ معاوية البيعة ليزيد واستولى يزيد على الحكم بعد هلاك معاوية من غير معارضة أو حركة تذكر في وسط الأُمة.

وقد أفلح معاوية في تدجين الناس وتثبيت أركان النظام الأُموي في العالم الإسلامي يومئذ وشراء الوجوه وإرهاب القلوب واستمالة الناس.

ولم يكن أمر العراق يختلف عن سائر البلاد. فقد كانت الكوفة والبصرة ـ وهما يومئذ حاضِرَتا العراق ـ يكسبان قيمة كبيرة ويوليهما القصر الأموي في دمشق أهمّيّة كبيرة؛ لما عرف به العراق من ميل إلىٰ علي عليه السلام وأهل بيته.

وكان معاوية ومن بعده يزيد يبعثان دائماً أدهى عمّالهما وأقواهم وأكثرهم حزماً وقوة وشراسة إلىٰ العراق.

ولم يكن بوسع الإمام الحسين عليه السلام يومئذ أن يجمع من الأنصار والقوة والمال ما يتمكّن معه من دحر جند بني أمية والقضاء على سلطانهم في العراق، ولم يكن هذا الأمر بخافٍ على الإمام عليه السلام وقد نصح الإمام الحسين عليه السلام ـ من الناس ـ مَن كان الإمام عليه السلام لا يشكّ في صدقهم ونصحهم، مثل عبدالله بن عباس وعمر بن عبدالرحمٰن المخزومي حيث يقول ابن أعثم في *الفتوح* والخوارزمي في *المقتل*: قدم ابن عباس إلىٰ مكة وقدبلغه أنّ الحسين عليه السلام عزم على المسير، فأتى اليه، ودخل عيله مسلّماً، ثم قال له: جعلت فداك، إنّه قد شاع الخبر في الناس وأرجفوا بأنك سائر إلىٰ العراق. فقال: نعم، قد أزمعتُ على ذلك، في أيامي إن شاء الله، ولا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم.

فقال ابن عباس: أُعيذك بالله من ذلك، وأنت تعلم أنه بلد قد قتل فيه أبوك واغْتِيلَ فيه أخوك[١].

«ودخل عليه عمر عبدالرحمن بن هشام المخزومي فقال: يابن رسول الله إنّي أتيتُ إليك لحاجة أريد أن أذكرها، فأنا غير غاشٍّ لك فيها، فهل لك أن تسمعها؟ فقال الحسين: هات فوالله ما أنت عندي بسيء الرأي، فقل ما أحببت. فقال: قد بلغني أنك تريد العراق، وإنّي مشفق عليك من ذلك، أنك ترد إلىٰ قوم فيهم الأمراء، ومعهم بيوت الأموال، ولا آمن عليك

١. *مقتل الخوارزمي*، ج ١، ص٢١٦، وكذلك ابن الأعثم، *الفتوح*، ج ٥، ص١١١ ـ ١١٢.

أن يقاتلك من أنت أحبّ إليه من أبيه وأمه ميلاً إلىٰ الدينار والدرهم، فقال له الحسين: جزاك الله خيراً يا ابن عمّ، فقد علمتُ أنك أمرت بنصح. ومهما يقضي الله من أمر فهو كائن أخذت برأيك أم تركته»[١].

وفي *الكامل* لابن الأثير و*تاريخ الطبري* و*الفتوح* لابن الاعثم و*الإرشاد* للمفيد[٢]:

أنه لما بلغ عبدالله بن جعفر سفر الحسين عليه السلام إلىٰ العراق، أرسل إليه كتاباً مع ولديه: عون ومحمد يخبره بأنّه خائف عليه من الوجه الذي يسير إليه «العراق»[٣]، فلم ينثن الإمام عن عزمه.

بل كان الإمام عليه السلام أحياناً يقرّهم على رأيهم في عدم وفاء أهل العراق له وعدم وقوفهم معه، كما في حديثه مع بشر بن غالب الأسدي والفرزدق الشاعر.

يقول الطبري في تاريخه: وفي الطريق في منزل «الصفاح» لقي الإمام الفرزدق بن غالب الشاعر، «فواقف حسيناً فقال له: أعطاك سؤلك، وآمنك فيما تحب. فقال له الحسين عليه السلام: بيّن لنا نبأ الناس خلفك، فقال له الفرزدق: من الخبير سألت، قلوب الناس معك وسيوفهم مع بني أمية... والقضاء ينزل من السماء والله يفعل ما يشاء. فقال له الحسين عليه السلام: صدقت، لله الأمر، ويفعل ما يشاء، وكلّ يوم ربّنا في شأن»[٤]

ويقول الطبري في *تاريخه*:

على أننا لو استعرضنا كلمات الإمام السبط الشهيد عليه السلام ـ منذ أن خرج من المدينة إلىٰ أن استشهد في كربلاء ـ لا نجد في كلماته عليه السلام ما يشير من قريب أو بعيد إلىٰ أنّه عليه السلام كان يطلب بالخروج إزالة سلطان بني أمية والوصول إلىٰ الحكم.

وطبيعة الأمور تقتضي أن يُفصح الإمام عليه السلام عن قصده للمسلمين يومئذ في هذا الأمر لو أنّه كان يطلب بالخروج الوصول إلىٰ الحكم.

---

١. ابن الأعثم، *الفتوح*، ج٥، ص١١٠ ـ ١١١، وباختلاف يسير *مقتل الخوارزمي*، ج١، ص٢١٦.

٢. نفس *المصدر*، ج٤، ص٤٠؛ ج٧، ص٢٧٩؛ ج٥، ص١١٥ و ٢١٩ (مكتبة بصيرتي، قم).

٣. *الكامل*، ج٤، ص٤٠؛ *الطبري*، ج٧، ص١٧٩؛ ابن الأعثم، *الفتوح*، ج٥، ص١١٥؛ المفيد، *الإرشاد*، ص٢١٩، مكتبة بصيرتي.

٤. *تاريخ الطبري*، ج٧، ص٢٧٧ ـ ٢٧٨؛ *بحار الانوار*، ج٤٤، ص٣٦٥؛ المفيد، *الإرشاد المفيد*، ص٢١٨؛ ابن الأعثم، *الفتوح*، ج٥، ص١٢٤ والنص للأول وبين النصوص اختلاف يسير.

بل الأمر بالعكس تماماً؛ فاننا عندما نستوحي كلمات الإمامعليه السلام في هذه المسيرة كلّها نجد أنّهعليه السلام يوطّن أصحابه والخارجين معه للقتال والشهادة ويتوقّع ذلك.

وإليكم طرفاً من الإشارات والتصريحات التي نجدها في كلمات الإمامعليه السلام خلال مسيرته من المدينة إلىٰ كربلاء:

أولاً: كان الإمام الحسينعليه السلام قد وعد أخاه محمد بن الحنفية بأن ينظر في رأيه في الإعراض عن العراق، فلما غادرعليه السلام ـ مكّة متوجّهاً إلىٰ العراق جاءه محمد بن الحنفية، وأخذ بزمام ناقته، واستنجزه الوعد، فقال: ياأخي ألَمْ تَعِدْني النظر فيما سألتك؟ قال: بلى، قال: فما حداك على الخروج عاجلاً؟ قال: أتاني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد ما فارقتك، فقال: ياحسين أخرج فإنّ الله شاء أن يراك قتيلاً. فقال محمد بن الحنفية: إنّا لله وإنّا إليه راجعون. فما معنى حملك هؤلاء النسوة معك، وأنت تخرج على مثل هذا الحال؟ قال: فقال لي صلى الله عليه وآله وسلم: إن الله شاء أن يراهن سبايا، فسلّم عليه ومضى [1].

ثانياً: لما عزم الإمام على الخروج من المدينة أتته أمّ سلمة (رضي الله عنها)، فقالت: يابنيّ لا تحزنّي بخروجك إلىٰ العراق، فإني سمعت جدّك يقول: يقتل ولدي الحسين بأرض العراق في أرض يقال لها: كربلاء. فقال لها: يا أمّاه أنا والله أعلم ذلك، وإني مقتول لا محالة وليس لي من هذا بد» [2].

ثالثاً: في الليلة الثانية (أو الثالثة) من دعوة الوليد الإمام إلىٰ البيعة، ذهب الإمام إلىٰ قبر جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وقضى الليل كلّه في الصلاة والدعاء، «حتى إذا كان في بياض الصبح وضع رأسه على القبر، فأغفى ساعة، فرأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد أقبل في كبكبة من الملائكة... حتّى ضمّ الحسينعليه السلام إلىٰ صدره، وقبّل بين عينيه، وقال: يا بني ياحسين: كأني عن قريب أراك مقتولاً مذبوحاً بأرض كرب وبلاء، من عصابة من أُمّتي، وأنت في ذلك عطشان لا تُسق، ظمآن لا تروى، وهم مع ذلك يرجون شفاعتي ،ما هم لا أناهم الله شفاعتي

١. *اللهوف*، ص٥٦؛ *بحار الانوار*، ج٤٤، ص٣٦٤؛ *نفس المهموم*، ص١٦٤ ـ ١٦٥؛ *مقتل المقرّم*، ص١٧٤.

٢. *بحار الانوار*، ج٤٤، ص٣٣١ وقريباً من هذا المضمون في *إثبات الوصية*، ص١٤١؛ و*نفس المهموم*، ص٧٧؛ و*مقتل المقرم*، ص١٣٥.

يوم القيامة»[١].

رابعاً: روي أنّ الإمام الحسينعليه السلام لما عزم على الخروج إلىٰ العراق من مكة، قام خطيباً ،فقال: «الحمد لله، وما شاء الله، ولا حول ولا قوة إلّا بالله وصلّى الله على رسوله وسلّم: خُطَّ الموتُ على ولد آدم مخطّ القلادة على جيد الفتاة، وما أولهني الىٰ أسلافي، اشتياق يعقوب إلىٰ يوسف، وخير لي مصرع أنا لاقيه، كأنّي بأوصالي تقطّعها عسلان الفلوات بين النواويس وكربلاء، فيملأن منّي أكراشاً جوفاً وأجربة سغباً لا محيص عن يوم خُطّ بالقلم، رضى الله رضانا أهل البيت. لن تشذّ عن رسول الله لُحمته، وهي مجموعة له في حظيرة القدس، تقرُّ بهم عينه، وتنجز لهم وعده، مَن كان فينا باذلاً مهجته، موطّناً على لقاء الله نفسه، فليرحل معنا، فإنّي راحل مصبحاً إن شاء الله تعالى»[٢].

خامساً: يقول الإمام الصادقعليه السلام: لما مضى الإمام متوجّهاً، دعا بقرطاس، وكتب فيه إلىٰ بني هاشم:

«بسم الله الرحمن الرحيم، من الحسين بن علي بن أبي طالب إلىٰ بني هاشم. أما بعد فإنّه مَن لحق بي منكم استشهد ومَن تخلّف لم يبلغ مبلغ الفتح والسلام»[٣].

سادساً: كتب الإمام من كربلاء إلىٰ أخيه محمد بن الحنفية:

«بسم الله الرحمن الرحيم، من الحسين بن عليعليه السلام إلىٰ محمد بن علي ومن قِبَلِهِ من بني هاشم.

أما بعد، فكأنّ الدنيا لم تكن، والآخرة لم تزل والسلام»[٤].

فالإمام ـ إذن ـ كان قد خرج بدافع إعلان رفض البيعة، وإعلان الثورة على يزيد، ولم تكن

---

١. ابن الأعثم، *الفتوح*، ج ٥، ص٢٧ ـ ٢٨. وقد أورد هذه الرواية آخرون: كالخوارزمي في *المقتل*، ج ١، ص١٨٦ـ١٨٧؛ والمجلسي في *البحار*، ج ٤٤، ص٣٢٨؛ *نفس المهموم*، ص ٧٢ ـ ٧٣؛ *مقتل المقرّم*، ص ١٣٠ـ ١٣١. وروى الرواية ايضاً في *معالم المدرستين*، ج ٢، ص ١٨٥ ـ ١٨٦. ط ١، ١٤٠٥هـ.

٢. *بحار الانوار*، ج ٤٤، ص٣٦٦ ـ ٣٦٧؛ *اللهوف*، ص ٥٢ ـ ٥٣؛ *نفس المهموم*، ص ١٦٣؛ *معالم المدرستين*، ج ٢، ص١٩٩؛ سيد محسن امين، *لواعج الأشجان*، ص٦٣، مكتبة بصيرتي؛ *الوثائق الرسمية لثورة الحسين*، ص٧٧ و٧٨. دار التعارف للمطبوعات.

٣. *اللهوف*، ص٥٧؛ و*كامل الزيارات*، ص ٧٥؛ و*المقتل للمقرّم*، ص٤٨؛ و*نفس المهموم*، ص ٧٥ وفي الروايات اختلاف يسير في النص.

٤. *كامل الزيارات*، ص ٧٥، المطبعة المرتضوية في النجف ١٩٥٦؛ الجواهري، *مثير الأحزان*، ص٤٨.

لدعوة أهل العراق أثر في مسيرة الحسين عليه السلام وحركته، إلّا بقدر ما يتعلق بتحديد الجهة في حركة الإمام وسيره. ولما تبيّن الإمام أنّ القوم قد انقلبوا عن رأيهم وموقفهم، عندما اعترضه الحرّ بن يزيد الرياحي بجيشه، عرض عليهم الحسين أن ينصرف عنهم الىٰ حيث يشاء من الأرض، على أن يختار هو عليه السلام الجهة التي يريدها، لا أن تفرض عليه من قبل ابن زياد. وقد عرض الإمام عليه السلام هذا الأمر على الحرّ مرّتين يوم اللقاء. مرّة بعد صلاة الظهر ومرّة بعد صلاة العصر[١].

إذن تفسير خروج الإمام عليه السلام من الحجاز إلىٰ العراق بالسعي للوصول إلىٰ الحكم تفسير لا يتطابق مع ظروف ثورة سيد الشهداء عليه السلام على سلطان بني أُميّة ولا يتطابق مع كلماته وتصريحاته.

❊ ❊ ❊

والتصور الثاني أنّ غاية الإمام عليه السلام كان رفض البيعة ليزيد ولم يكن له همّ غير ذلك، ولو أنّ بني أُمية كانوا لا يمارسون ضغطاً على الامام الحسين عليه السلام في البيعة لم يخرج بالسيف. ولكن بني أُميّة أصرّوا على أخذ البيعة من الإمام عليه السلام ليزيد. فلمّا أصرّ الإمام عليه السلام على موقفه الرافض من البيعة ـ كما أعلن ذلك لعامل يزيد على المدينة الوليد بن عتبة، ومما ذكره الطبري وابن اعثم وغيرهما من المؤمنين أنّه لما مات معاوية ـ ألجأه بنو أمية إلى القتال والمواجهة بالسيف.

فلما مات معاوية، وتولّى يزيد الأمر كان أول ما فكّر فيه أن يأخذ البيعة من الحسين عليه السلام فكتب في ذلك إلىٰ عامله على المدينة «الوليد بن عتبة»[٢]. فامتنع الحسين عليه السلام امتناعاً شديداً في قصة طويلة، يذكرها الطبري[٣]، وابن أعثم[٤]، وغيرهما من المؤرخين. فقد قال الحسين عليه السلام

---

١. ابن الأعثم، *الفتوح*، ج٥، ص ١٣٥ ـ ١٣٧؛ المفيد، *الإرشاد*، ص٢٢٤ ـ ٢٢٥؛ *نفس المهموم*، ص١٨٨ ـ ١٩٠. إلّا أن رواية *الارشاد* حدّدت المرتين قبل صلاة الظهر وبعد صلاة العصر من نفس اليوم. وتبعه في ذلك الشيخ عباس القمي في *نفس المهموم*.

٢. ابن الأعثم، *الفتوح*، ج ٥، ص ١٠؛ و*تاريخ الطبري*، ج٧، ص٢١٦؛ وقد ذكر ابن قتيبة في *الإمامة والسياسة*: أن عامل المدينة حينذاك كان خالد بن الحكم، كتب إليه يزيد يطلب منه أن يأخذ البيعة من الحسين عليه السلام. *الإمامة والسياسة*، ص٢٠٣.

٣. *تاريخ الطبري*، ج٧، ص٢١٦ ـ ٢١٩. ط ليدن.

٤. *الفتوح*، ج٥، ص ١٠ ـ ١٩، ط حيدر آباد ١٩٦٨م.

لمروان ـ وكان حاضراً ذلك المجلس ، وكان يحث الوليد ألا يترك الحسين حتى يأخذ البيعة منه في ذلك المجلس ، وإلّا فيضرب عنقه ـ:

«ويلي عليك يابن الزرقاء* ، أتأمر بضرب عُنقي ، كذبت والله . والله لو رام ذلك أحد من الناس لسقيت الأرض من دمه قبل ذلك. فرم ضرب عنقي إن كنت صادقاً».

ثمّ أقبل الحسين عليه السلام على الوليد بن عتبة فقال:

«أيّها الأمير إنّا أهل بيت النبوة ، ومعدن الرسالة ، ومختلف الملائكة ، ومحلّ الرحمة ، بنا فتح الله ، وبنا يختم ، ويزيد رجل فاسق ، شارب خمر ، قاتل النفس المحترمة. معلن بالفسق ، ومثلي لا يبايع مثله»[1].

وعندما خرج الحسين عليه السلام من عند الوليد ، لامَهُ مروان على ذلك لوماً شديداً. فقال له عامل يزيد:

«ويحك أتُشير عَلَيّ أن اقتل الحسين. فوالله ما يسرّني أن لي الدنيا وما فيها ، وما أحسب أنّ قاتله يلقى الله بدمه إلّا خفيف الميزان يوم القيامة».

فقال له مروان مستهزئاً:

«إن كنت إنما تركت ذلك لذلك فقد أصبت»[2].

إذن كان القتال والسيف هو الخيار الوحيد الذي وجده الإمام عليه السلام أمامه بعد رفض البيعة ليزيد.

وهذا التفسير كالتفسير الأول لا يتطابق مع النصوص والقرائن التي ينقلها المؤرّخون وأصحاب السير لنا.

فقد كان أمام الإمام عليه السلام خيار ثالث غير «البيعة» و«السيف» وهو الخروج عن دائرة الضوء والاختفاء عن ساحة المعارضة ، ومغادرة الحجاز الىٰ نقطة نائية من العالم الإسلامي ، دون أن يضع يده عليه السلام في يد الطاغية ، ودون أن يأخذ السيف بيده لمواجهة جيش بني أُميّة

---

* الزرقاء هي جدّة مروان وكانت من البغايا المومسات ذوات الرايات.

١. ابن الأعثم، *الفتوح*، ج ٥، ص ١٨.

٢. *الإمامة والسياسة*، ص ٢٠٥.

مواجهة مسلحة.

هذا الخيار كان يرضي بني أُمية في رأينا، ويغنيهم عن قتال ابن بنت رسول الله ﷺ.

فلم يكن من اليسير على حكومة الشام يومئذ قتال ريحانة رسول الله ﷺ. ومن المؤكد أنّ يزيد ومستشاريه كانوا يقدِّرون أنّ الخلافة الأموية تدفع ثمناً كبيراً إذا دخلوا في مواجهة مسلّحة مع الإمام وقتلوا ابن بنت رسول الله ﷺ وأهل بيته وأصحابه. ومن غير المعقول أن لا يقدِّر بنو أمية ما يلحقهم من الضرر في الساحة الإسلامية وبشكل خاصّ في العراق والحجاز إذا قاتلوا الحسين عليه السلام.

ويذكر أرباب السير بهذا الصدد وصيّة[1] معاوية ليزيد وتأكيده عليه أن يتجنب بأيّ ثمن قتال الحسين عليه السلام.

ولا نعدم في ما بين أيدينا من النصوص التاريخية الإشارة إلىٰ هذا الخيار الثالث الذي كان مفتوحاً أمام سيد الشهداء عليه السلام، يقول ابن الأثير: لما عزم الحسين عليه السلام على الخروج من الحجاز إلىٰ العراق جاءه ابن عباس فقال:

«يابن العمّ إني أتصبّر ولا أصبر، إني أتخوّف عليك في هذا الوجه الهلاك والاستئصال. إنّ أهل العراق قوم غدر، فلا تقربنهم. أقم في هذا البلد «مكة المكرمة»، فإنّك سيد أهل الحجاز، فإن كان أهل العراق يريدونك كما زعموا، فاكتب إليهم فلينفوا عاملهم وعدوّهم ثم أقدم عليهم، فإن أبيت إلّا أن تخرج فسر الىٰ اليمن؛ فإنّ بها حصوناً وشعاباً وهي أرض عريضة طويلة، ولأبيك بها شيعة، وأنت عن الناس في عزلة»[2].

وكان ممن يحمل هذا الرأي أخوه محمد بن الحنفية، إذ جاء إلىٰ الحسين عليه السلام لما عزم على مغادرة المدينة بأهل بيته، فقال له كما يروي ابن الاثير:

«يا أخي أنت أَحَبُّ الناس إليّ، وأعزّهم عَليّ، ولست ادّخر النصيحة لأحد من الخلق أحقُّ بها منك. تنحّ ببيعتك عن يزيد وعن الأمصار ما استطعت، وابعث رسلك الى الناس...

---

١. وهذه النصوص على أغلب الظن موضوعة، وعليه لا تصلح أن تكون شاهداً في المقام. ذكر ذلك باقر شريف القرشي في كتابه *حياة الإمام الحسين* عليه السلام، ج٢، ص٢٣٨. ونحن على ما يظنّه أيضاً.

٢. ابن الأثير، *الكامل*، ج٤، ص٣٨ ـ ٣٩. دار صادر، بيروت ١٩٦٥.

فإن بايعوا لك حمدت الله على ذلك وإن أجمع الناس على غيرك لم ينقص الله بذلك دينك ولا عقلك... قال الحسين عليه السلام: فأين أذهب؟ قال: انزِل مكّة فإن أطمأنّت بك الدار فبسبيل ذلك، وإن نَأَت بك لحقت بالرمال وشعب الجبال وخرجت من بلد الىٰ بلد حتّى تنظر إلىٰ ما يصير أمر الناس[١].

وفي العراق اقترح الطرمّاح بن عدي على الإمام أن يمتنع عن جيش يزيد بن معاوية بمعاقل طيّ المنيعة فقال للإمام:

«فإن أردت أن تنزل بلداً يمنعك الله به، حتّى ترى من رأيك وتستبين لك ما أنت صانع، فسر حتّى أُنزلك مناع جبلنا، الذي يُدعي (أجا) امتنعنا والله به عن ملوك غسان، وحمير، ومن النعمان بن المنذر، ومن الأسود والأحمر. والله ما دخل علينا ذلّ قط. فأسير معك حتى أنزلك القرية»[٢].

ورغم ذلك كلّه ورغم إن الإمام عليه السلام لم يكن يشكّ في نصح وصدق هؤلاء الذين أشاروا عليه بالخروج إلىٰ جبال اليمن أو غيرها من أطراف العالم الإسلامي. وكان يرفض كل ذلك، لهم.

فلم يكن هؤلاء على صدقهم ونصحهم يفهمون غاية الإمام من الخروج الىٰ العراق. فقد كانوا يتصوّرون أن الإمام عليه السلام يريد بالخروج الامتناع عن البيعة فقط، فكانوا يعتقدون أنّ الخروج من دائرة الضوء ولجوءه إلىٰ بعض النقاط النائية يجنّبه البيعة للطاغية، دون أن يعرّضه عليه السلام وأهل بيته وأصحابه للأذى والقتل.

وكان للإمام عليه السلام همّ آخر هو إعلان رفضه للبيعة وتحريك الأمّة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان يعتقد أنّ الاختفاء من الساحة فرار من المسؤولية الشرعية.

وكان عليه السلام يصرّح ويقول: لا والله لا أُعطيهم بيدي إعطاء الذليل، ولا أقرّ فرار العبيد[٣].

ولدينا نصّ تاريخي له قيمة كبيرة في فهم هذه النقطة يرويه الطبري عن عقبة ابن سمعان،

---

١. *نفس المصدر*، ص١٦ ـ ١٧.

٢. *تاريخ الطبري*، ج٧، ص٣٠٤؛ شيخ عباس قمي، *نفس المهموم*، ص١٩٤؛ *مقتل المقرّم*، ص٢٠٠؛ *بحار الانوار*، ج٤٤، ص٣٦٩. دار إحياء التراث، بيروت ١٩٨٣م.

٣. *مقتل المقرّم*، ص٢٥٦، وقد أورد النصّ بعض *أرباب المقاتل* بصيغة «ولا أقر لكم اقرار العبيد»، وكذلك *مثير الاحزان*، ص٦٢، ط النجف الحيدرية ١٣٨٦، وفي رأينا أنّ النصّ الأول أرجح وأوفق إلىٰ موقف الإمام.

وهو من القلائل الذين رافقوا الحسين عليه السلام خلال المسيرة كلها، وبقي بعد مصرع الحسين عليه السلام وأهل بيته وأصحابه.

يقول ابن سمعان: «صحبتُ حسيناً فخرجتُ معه من المدينة الىٰ مكّة، ومن مكة إلىٰ العراق، ولم أفُارقه حتّى قتل، وليس من مخاطبة الناس كلمة بالمدينة ولا بمكة، ولا في الطريق، ولا بالعراق، ولا في عسكر، إلىٰ يوم مقتله، إلّا وقد سمعتها، لا والله ما أعطاهم ما يتذاكر الناس، وما يزعمون، من أن يضع يده في يده يزيد بن معاوية، ولا أن يسيروه الىٰ ثغر من ثغور المسليمن، ولكنه قال: دعوني فلأذهب في هذه الارض العريضة حتى ننظر ما يصير أمر الناس»[1].

إذن ليس بإمكاننا قبول هذا التفسير.

***

التصوّر الثالث: ولا يبقى أمامنا غير تفسير ثالث، لا نجد غيره لفهم ثورة الإمام السبط الشهيد عليه السلام بعد مناقشة النصّين: الأول والثاني.

وهو أنّ الحسين عليه السلام كان يريد بالخروج تنبيه الرأي العام الإسلامي، وتحريك ضمير الأمة. فقد تمكّن بنو أمية خلال هذه الفترة من مسخ ضمير الأمة وسلب إرادتها، وإخماد جذوة الحركة والثورة في الأمة وتطويعها لقبول الظلم والاستضعاف.

وهي مصيبة الأمة الحقيقية التي كانت تشغل بال الإمام، وتأخذ بكلّ اهتمامه، ولا يجد لها حلاًّ غير أن يقدم على حركة تضحية مأساوية بنفسه وأهل بيته وأصحابه؛ ليهزّ ضمير الأمة وإرادتها التي سلبها بنو أمية، وليعيد الأمة إلىٰ وعيها ورشدها وسلامة ضميرها وإرادتها.

إذن الغاية من هذه الثورة تحريك ضمير الأمة وإشعارها بعمق المأساة وعمق المسؤولية، وكسر حاجز الخوف، وتوجيه الأمة إلىٰ مجابهة الطاغية والإطاحة به، وإزالة الظلم والقمع وإقرار العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى وحدوده.

وعلى نحو الإجمال كانت الغاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على مراحل ومراتب، وأعلاها وأقواها هو التغيير باليد، وأضعفها هو

---

١. *تاريخ الطبري*، ج٧، ص٣١٤.

الإنكار بالقلب.

روايات الأمر بالمعروف باليد

يقول أصحاب السير: إنّ الحسين عليه السلام لما تهيّأ لمغادرة المدينة زار قبر جده رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. وصلّى ركعتين، ثم قال: «اللهمّ إنّ هذا قبر نبيّك محمد، وأنا ابن بنت محمد، وقد حضرني من الأمر ما قد علمتَ».

«اللهمّ إنّي أُحبُّ المعروف وأكره المنكر، وأنا أسألك ياذا الجلال والاكرام بحقّ هذا القبر، ومن فيه إلّا ما اخترت من أمري هذا ما هو لك رضى»[1].

وقد أقدم الإمام عليه السلام على الأمر بالمعروف وإنكار المنكر بأغلى ثمن، وهو التضحية بنفسه وأهل بيته وأصحابه، وليس كالتضحية والدم شيء يحرّك ضمير الأمة الخامل، ويعيد إليها وعيها ورشدها وإرادتها.

وقد أثّرت فعلاً حركة الإمام الحسين عليه السلام وتضحيته النادرة في تحريك ضمير الأُمة لرفض الظلم ... فكان نتيجة هذه الحركة سقوط شرعية الخلافة الأموية في نظر الأمة. وقيام خطّ الرفض للظلم والمعارضة للحكّام الظلمة في تاريخ الإسلام.

ولو كان الإمام أبو عبدالله الحسين عليه السلام يعمل بماكان يشيره عليه المشفقون عليه ويختفي من الساحة ويخرج من دائرة الضوء، ويكتفي من أمره برفض البيعة، دون إعلان الرفض وإعلان الإنكار على يزيد، لم يكن بالإمكان إحداث هذه الهزّة العميقة في وجدان الأمة.

يقول الشيخ جعفر التستري رحمه الله في كتابه القيّم *الخصائص الحسينية*:

«فلو كان الحسين يبايعهم [بني أُمية] تقية ويسلّم لهم لم يبق من الحقّ أثر، فإنّ كثيراً من الناس اعتقدوا أنه لا مخالف لهم في جميع الأمة، وأنهم خلفاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم حقاً. فبعد أن حاربهم الحسين عليه السلام وصدر ما صدر على نفسه، وعياله، وأطفاله، وحرم الرسول، تنبه الناس لضلالتهم، وأنّهم سلاطين الجور لا حجج الله وخلفاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم»[2].

---

١. ابن الأعثم، *الفتوح*، ج ٥، ص٢٧؛ *بحارالانوار*، ج٤٤، ص ٣٢٨؛ الخوارزمي، *مقتل*، ج ١، ص١٨٦؛ *مقتل المقرّم*، ص ١٣٠؛ *نفس المهموم*، ص٧٣.

٢. الشيخ جعفر التستري، *الخصائص الحسينية*، ص٤٤، المطبعة الحيدرية في النجف ١٩٥٦م.

وقد سأل ابراهيم بن طلحة بن عبدالله الإمام زين العابدين عليه السلام عن الغالب في معركة الطف حين الرجوع إلىٰ المدينة فقال الإمام زين العابدين عليه السلام:

(إذا دخل وقت الصلاة، فاذّن وأقم، تعرف الغالب)[1].

إذن «الأمر بالمعروف وإنكار المنكر» في رأينا هو الغاية الأساسية والخلفية للثورة الحسينية.

ولا نستطيع أن نفهم هذه الثورة فهماً صحيحاً، من دون أن نأخذ هذه الخلفية بنظر الاعتبار.

ولئن درسنا كلمات الامام الحسين عليه السلام في مسيرته من المدينة إلىٰ كربلاء نجد الإمام يشير غالباً إلىٰ أمرين هما الحجر الاساس لهذه الثورة المباركة في تاريخ الإسلام وهما «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» و«وتوطين النفس للقاء الله بالشهادة».

وفي وصيته عليه السلام التي أودعها عند أخيه محمد بن الحنفية قبل الخروج من المدينة إلىٰ مكة يقول:

«إنّي لم أخرج أشراً ولا بطراً، ولا مفسداً، ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدّي محمد صلى الله عليه وآله. أُريد أن آمر بالمعروف، وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدّي محمد، وسيرة أبي علي بن أبي طالب»[2].

وفي منزل البيضة* في طريق العراق خطب الحسين عليه السلام في أصحابه وأصحاب الحرّ، فقال:

«أيّها الناس إنّ رسول الله قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنة رسول الله صلى الله عليه وآله يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول كان حقاً على الله أن يدخله مدخله، ألا إنّ هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطّلوا الحدود، واستأثروا بالفيء، وأحلّوا حرام الله، وحرّموا حلاله، وأنا أحقّ من غَيَّر»[3].

---

١. *مقتل المقرم*، ص٤٨، عن الشيخ الطوسي، *الأمالي*، ص٦٦، قم، مكتبة الداوري.

٢. *مقتل الخوارزمي*، ص١٨٨؛ ابن الأعثم، *الفتوح*، ج ٥، ص٣٣ ـ ٣٤؛ *نفس المهموم*، ص ٧٤؛ *معالم المدرستين*، ج ٢، ص١٨٨؛ *بحار الانوار*، ج ٤٤، ص ٣٢٩.

* البيضة: ما بين واقصة الىٰ عذيب الهجانات. وهي أرض واسعة لبني يربوع بن حنظلة.

٣. *تاريخ الطبري*، ج٧، ص ٣٠٠؛ *نفس المهموم*، ص ١٩٠؛ *مقتل المقرّم*، ص١٩٧ ـ ١٩٨. وفي *بحار الأنوار*

←

وفي منزل «ذي حُسُم» بالقرب من كربلاء، خطب الحسين عليه السلام بعد أن حَمَدَ الله وأثنى عليه قائلاً:

«إنّه قد نزل من الأمر ما قد ترون. وإنّ الدنيا قد تغيّرت، وتنكّرت، وأدبر معروفها، فلم يبق منها إلّا صبابة كصبابة الإناء، وخسيس عيش كالمرعى الوبيل، ألا ترون أنّ الحقّ لا يعمل به، وأنّ الباطل لا يُتناهى عنه؟ ليرغب المؤمن في لقاء الله محقاً، فإنّي لا أرى الموت إلّا سعادة والحياة مع الظالمين إلّا برما»[1].

وممّا يؤكّد عزم الإمام على الخروج والثورة أنّ الإمام صادر أموالاً كان قد بعثها عامل يزيد على اليمن إلىٰ يزيد «بالتنعيم» بالقرب من مكة المكرّمة. يقول الطبري:

«ثم إنّ الحسين أقبل حتّى مرّ بالتنعيم، فلقي بها عيراً قد أُقبل بها من اليمن، بعث به بجير بن ريسان الحميري إلىٰ يزيد بن معاوية، وكان عامله على اليمن، وعلى العير الورس والحلل، يُنطلق به إلىٰ يزيد، فأخذها الحسين، فانطلق بها، ثم قال لأصحاب الإبل: لا أكرهكم، من أَحبّ أن يمضي معنا إلىٰ العراق أوفينا كراءه، وأحسنّا صحبته، ومن أَحبّ أن يفارقنا من مكاننا هذا أعطيناه من الكراء على قدر ما قطع من الأرض»[2].

مرة أخرىٰ مع الآية (٩) من سورة الحجرات:

ومن أدلة وجوب الخروج على الطغاة آية مقاتلة أهل البغي، وهي قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾.

وتقريب ذلك أنّ السلطان الجائر باغٍ قطعاً ومتجاوز لحدود الله عزّ وجلّ وحقوقه فيجب

← رواه باختلاف يسير بعنوان كتاب بعثة الإمام من كربلاء إلىٰ أشراف الكوفة: ج ٤٤، ص ٣٨١ ـ ٣٨٢؛ ابن الأعثم، *الفتوح*، ج ٥، ٣ص ١٤ ـ ١٤٤.

١. *تاريخ الطبري*، ج ٧، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١؛ *بحار الانوار*، ج ٤٤، ص ٣٨١؛ *نفس المهموم*، ص ١٩١.

٢. *تاريخ الطبري*، ج ٧، ص ٢٧٧؛ ابن الاثير، *الكامل*، ج ٤، ص ٤٠؛ *البداية والنهاية*، ج ٨، ص ١٦٦؛ *مقتل الخوارزمي*، ج ١، ص ٢٢٠؛ *نفس المهموم*، ص ١٧١ ـ ١٧٢؛ *مقتل المقرّم*، ص ١٨١.

قتاله؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فإن بغت إحداهما على الأخرىٰ فقاتلوا التي تبغي...﴾.

وبتوضيح أكثر نقول أن الآية الكريمة فيها قضيتان هما:

١ ـ إصلاح المتقاتلين.

٢ ـ قتال الباغي.

ولكلّ قضية من هاتين القضيتين حكمها وموضوعها الخاص بها، وعليه فإن الحكم الثاني ـ أي قتال الباغي ـ الوارد في مورد القضية الأولىٰ، وهو إصلاح الطائفتين المتقاتلتين، لا يحتمل أن يكون لخصوصيّة المورد فيه دخل في الحكم. أي إنّ كلمة «بغت إحداهما على الأخرىٰ» وهي مورد القضية الثانية لايحتمل أن يكون له خصوصية تقييدية للوارد بحيث يختص الحكم الوارد في القضية الثانية بما إذا كان الباغي إحدى الطائفتين. وكون المورد في صلب الآية لايغيّره من كونه مورداً إلىٰ قيد في الوارد.

وبه يثبت حكم البغي في جميع موارد البغي سواء كان البغي علىٰ طائفة من المؤمنين أو على الإمام كان الإمام طرفاً ثانياً أو ثالثاً في المورد.

ولايختلف ـ أيضاً ـ الحكم سواء كان الباغي هو الباديء بالقتال أو كان الإمام هو الذي بدأه وبادره، فلا يضرّ ببغي الباغي بأن يكون غير باديء بالقتال، فحرب الجمل وصفّين كلاهما تطبيقان لحالة البغي.

وبتعبير آخر أنّ قوله تعالىٰ: ﴿فقاتلوا التي تبغي﴾ حكم آخر غير الحكم الأول، وبموجب هذ الحكم البغي بنفسه يستوجب القتال، سواء كان في مورد القضية الأولىٰ ﴿فإن بغت أحداهما علىٰ الأخرىٰ﴾ أو لم يكن، وإن كان هذا الحكم قد ورد في الآية في مورد الحكم الأول ولكن مع ذلك دلالة الآية الكريمة ـ إلّا في هذه الصورة ـ غير كاملة، وبحاجة الىٰ مزيد من التأمل.

ثمّ إنّ حكم البغي يلقي ضوءاً علىٰ نوعية البغي الذي يستحقّ القتال، فليس كلّ بغي يستحق ذلك، وليس كلّ متجاوز يسمّىٰ باغياً، بل ينحصر البغي علىٰ ضوء الحكم المترتّب عليه في الآية بالتمرد على السلطان وعلىٰ طاعة الإمام والمجتمع الإسلامي.

وبهذا الأخير يثبت الاستدلال بالآية علىٰ قتال أئمة الظلم والجور؛ لوحدة الملاك وبتنقيح المناط من مورد الخارجين على الإمام إلىٰ مورد أئمة الظلم؛ لأنّ كلا هذين من أهل البغي،

والآية تشملها جميعاً.

ولكن يبقىٰ اعتراضان علىٰ دلالة الآية وهما:

الاعتراض الأول: أنّ مورد الخروج على الحاكم الظالم الغاصب لمنصب الولاية، وهو مستقرّ في سلطانه يختلف عن مورد الآية؛ إذ الخروج والبغي فيها من قبل الباغي الظالم الذي يرفض الصلح والسلم.

وقياس مورد الآية على المورد الذي نستدل بالآية علىٰ شموله قياس مع الفارق؛ إذ في مورد الآية الباغي هو الذي يشعل نار الحرب ويثير غبارها، وفي مورد الاستدلال البادئ بذلك هم أهل الحقّ والإيمان، فكيف يقاس هذا بذاك؟ وإذا ثبت قتال الباغي ـ حسب ظاهر الآية ـ فقد لايثبت في المورد الثاني؛ لوجود هذا الفرق الفارق بينهما.

وجوابه: أنّ هذا الاعتراض ناشئ من تصوّر خاطئ، وهو أن هذه الآية المباركة فيها قضية واحدة لاقضيتان. وأنّ قضية البغي ـ التي وردت فيها ـ كانت متفرعة على القضية الأصل، وهي قضية اقتتال الطائفتين، وأن الحكم فيها بالقتال مترتّب علىٰ فشل الإصلاح المأمور به فيها، ومن كون الإمام طرفاً ثالثاً في القضية كما هو ظاهر الآية المباركة.

والصحيح أنّ الآية فيها قضيتان ـ كما بيّنا ـ وليس قضية واحدة، وأنّ القضية الثانية موضوعها البغي وحكمها وجوب القتال، وهي تختلف عن القضية الأولى التي موضوعها الاقتتال بين الطائفتين المؤمنتين وحكمها وجوب الإصلاح بينهما.

ثمّ إنّ مورد نزول الآية المباركة لايوجب تفرع القضية الثانية على القضية الأولىٰ؛ لأن رسول الله ﷺ حينما تشاجرت الطائفتان أصلح فيما بينهما ولم يكن هناك بغي، وإلّا لكان ﷺ مأموراً بقتال الباغي حسب منطوق الآية.

وعليه فإنّ القضية الثانية وإن اتّحدت مورداً بالقضية الأولىٰ إلّا أنها قضية أخرىٰ مفادها: حيثما وجد الباغي يجب قتاله سواء كان هذا الباغي بادئاً أو مبدوءاً، أشعل الحرب أم أشعلت عليه ذلك؛ لأنّ ملاك وجوب القتال هو نفس البغي بلاقيد[1].

---

١. أعتقد أنّ الاعتراض الأول الفائت الذكر ناشئ مما قد يُفهم خطأ من مورد الآية من أن الباغي هو البادئ دائماً، ←

ومنه يثبت أن هذا الفرق الذي أبرزه المعترض ليس بفارق مادام الملاك واحداً في الموردين. ثم إن تصور الامام طرفاً ثالثاً ليس مطّرداً دائماً بل ليس الأمر كذلك، فإنّ الغالب أن يكون الإمام هو الطرف المقابل للباغي كما في حرب الجمل وصفين والنهروان، وإن قتال أمير المؤمنين عليه السلام لايخلو من احدىٰ حالتين أما تطبيق للآية فيكون هو القدر المتيقن من الحكم، وإما بعنوان القتال للحاكم الظالم فيكون هو المقصود.

الاعتراض الثاني: أنّ الآية استدل بها ـ حسب ظاهرها ـ علىٰ قتال البغاة المعتدين علىٰ أهل الحقّ ودولتهم، وهو مورد قد لا تسفك فيه الدماء الكثيرة، علىٰ خلاف ما لو أراد أهل الحقّ الخروج علىٰ دولة الظالم وأخذ سلطانها منه وإعطائه لأهله منهم؛ فإن إراقة الدماء من أجل ذلك ستكون أكثر بكثير مما عليه المورد الأول، وهو فرق يحتمل معه عدم تمامية الآية في الاستدلال بها علىٰ قتال الطغاة مثلما هي تامة في الاستدلال بها علىٰ قتال البغاة، أو أن جواز قتال البغاة لا يلازم التعدّي العرفي إلى الظالم مادام هذا الفرق محتملاً.

وجواب هذا الاعتراض أنّه غير مطّرد في جميع الحالات.. وإن كان هناك استقراء قائم عليه فهو ناقص غير تامّ، وهو إشكال قائم علىٰ أساس تعدّد موضوع الظالم والباغي، ومع وحدة الموضوع لا يبقىٰ مجالٌ لهذا الإشكال.

الخروج بالسيف قبل قيام القائم (عج):

هناك روايات كثيرة تدلّ بشكل وآخر علىٰ عدم جواز الخروج أو علىٰ فشله أو عدم الرضا عنه في زمن الغيبة. وقبل مناقشتها التفصيلية نتعرض إلىٰ أصنافها فنقول: هي تصنّف إلىٰ أربعة أصناف كالتالي:

الصنف الأول: الروايات التي تدلّ علىٰ حرمة الخروج في عصر الإمام الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام ورفض التجاوب مع الخارجين، وهي روايات بعضها صحيح، إلّا أنّها روايات تتعرض إلىٰ قضايا خارجية ووقائع حادثة يبين الإمام عليه السلام فيها أن الظروف ليست مؤاتية

← ومن تسرية ذلك إلىٰ كل مصاديق البغي. والحال أنّه لايشترط في الباغي؛ ذلك لأن الآية إنما تعرضت لمورد واحد من موارده، وهو فيما لو بغت إحدى الطائفتين علىٰ الأخرىٰ وقد عرضته كمثال لا كقاعدة كلية للبغي حتىٰ يتم اعتراض المعترض.

وإنّما ستنتهي إلى الهلكة والفشل ذلك لأن قيامها مزامن لعصر قوة الطاغوت وإزدهاره، ولأن القائمين بها أشبه شيء بمن ينطح رأسه بصخرة صمّاء.

الصنف الثاني: الروايات التي تنهىٰ عن الخروج قبل قيام القائم(عجّل الله فرجه الشريف) إطلاقاً، ولا تقتصر علىٰ عصر دون عصر.

الصنف الثالث: الروايات التي تدلّ علىٰ مضيّ سنن الله ونفوذها وعلىٰ عدم تحدّي هذه السنن، وأنّ الاستعجال لايغيّرها، وأنّ أية ثورة مالم تكن ناضجة وواصلة من حيث السنن الإلهية إلىٰ نتائجها الأخيرة فلن تعطي نتائجها الإيجابية.

وهذه الروايات تؤكّد علىٰ حبس النفس على الله وكبح العواطف الثورية غير الواعية، وتؤكد أيضاً علىٰ ثواب الانتظار من أجل ذلك، وتوصي بالترّوي والتدبّر في عواقب الأمور.

الصنف الرابع: الروايات التي تدعو إلى الخروج، وهي رواية واحدة ضعيفة* اضافة إلى الروايات المادحة للثوار الذين قاموا بوجه الطاغوت منضمّاً إليها سيرة الإمام الحسين عليه السلام في خروجه علىٰ طاغية عصره يزيد (لعنه الله).

التحليل والتوضيح:

وبشكل عام نستطيع القول: إنّ الأئمة عليهم السلام يواجهون طائفتين من الشيعة: طائفة تريد الخروج علىٰ حكم بني أمية وبني العباس وتستعجل النصر والظفر بالعدو، وأخرىٰ تتذرّع بالظروف الصعبة التي يعيشها الشيعة بشكل عام تحت ظلّ حكّام الجور وتتمسك بالتقية.

والأئمة عليهم السلام بين هؤلاء الذين يستعجلون النصر، وبين أولئك الذين يرغبون في مواكبة الظلمة تحت جنح التقية.

وقد عالج الأئمة عليهم السلام هذا الأمر عبر الأساليب الحكيمة التي أبقت علىٰ فريضة الجهاد كأصل ثابت لايمكن إلغاؤه أو تحويره وتغييره والتلاعب به أو تجاوزه، ففي الظروف التي يرون فيها قوة الطغاة وفشل الخروج عليهم كانوا يوصون شيعتهم بالصبر وعدم الاستعجال، وفي

* أنّ قصد الشيخ الأستاذ هنا هو ما ذكره صاحب *وسائل الشيعة* من روايات هذا الصنف ويأتي منه (حفظه الله) ذكره لهذه الرواية في محلّها.

الظروف التي يرون فيها الخطر مباشراً على الكيان الشيعي كانوا يوصون بإظهار التقية، وبأنّ الخروج لايجوز حتىٰ يقوم القائم (عجّل الله فرجه الشريف)، وفي الظروف التي يرون فيها الخطر مباشراً علىٰ بيضة الإسلام وأنّ السكوت يؤدّي إلىٰ محو الإسلام ودروسه كانوا معلنين للخروج كما حدث في ثورة الإمام الحسين عليه السلام.

وإن كان الخروج يفلّ من عضد الطغيان عن النيل من الدين وكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانوا يباركون هذا الخروج ولو بنحو سرّي ويعلنون الرضا عنه ويترحّمون على المستشهدين فيه، كما حصل مع ثورة زيد وثورة الحسين بن عليّ صاحب فخّ، وهكذا لكلِّ ظرفٍ أساليبه الخاصة به.

وإليك الروايات المرويّة عنهم عليهم السلام وهي تحكي هذه الأساليب الحكيمة التي سلكوها مع أصناف الظروف التي أحاطت بهم وبشيعتهم وبالدين الإسلامي بشكل عام، لِنَمُرَّ من خلال استعراضها علىٰ دلالتها علىٰ هذه الأساليب، ومن ثم الخروج منها بعد دراستها وتمحيصها والموازنة بينها بنتيجة هي الأصل الذي تتحرك تلك الأساليب من أجل الحفاظ عليه وإبقائه وممارسته في الوقت المناسب، وهو مشروعية جهاد الطغاة.

دراسة وموازنة للأصناف الأربعة

الصنف الأول:

وتشير رواياته إلى النهي عن الخروج في فترة معينة، وهي الفترة الواقعة في بداية الحكم العباسي وفي عصر إزدهاره أيّام المنصور والرشيد والمأمون، فهي روايات تؤكّد علىٰ قضية خارجية ولاعلاقة لها بالقضايا الحقيقية التي نبحث عن حكم الخروج فيها. ومن روايات هذا الصنف مايلي:

١ ـ صحيحة عيص بن القاسم:

محمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه ـ إبراهيم بن هاشم ـ، عن صفوان بن يحيىٰ، عن عيص بن القاسم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: عليكم بتقوىٰ الله وحده لاشريك له، وانظروا لأنفسكم «أي لاتغفلوا عن النظر في مصالح أنفسكم»، فوالله إنّ الرجل

ليكون له الغَنَم فيها الراعي، فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرجه ويجيء بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها، والله لوكانت لأحدكم نفسان يقاتل بواحدة يجرّب بها ثمّ كانت الأخرىٰ باقية يعمل علىٰ ماقد استبان لها، ولكن له نفس واحدة إذا ذهبت فقد والله ذهبت التوبة، فأنتم أحقّ أن تختاروا لأنفسكم، إن أتاكم آتٍ منّا فانظروا علىٰ أي شيء تخرجون، ولا تقولوا خرج زيد فإنّ زيداً كان عالماً صدوقاً ولم يدعكم إلىٰ نفسه، وإنما دعاكم إلى الرضا من آل محمد ﷺ ولو ظهر لوفىٰ بما دعاكم إليه، إنّما خرج إلىٰ سلطان مجتمع لينقضه، فالخارج منّا اليوم إلىٰ أي شيء يدعوكم إلى الرضا من آل محمد ﷺ؟ فنحن نشهدكم أنا لسنا نرضىٰ به وهو يعصينا اليوم، وليس معه أحد، وهو إذا كانت الرايات والألوية أجدر أن لا يسمع منّا إلاّ من اجتمعت بنو فاطمة معه، فوالله ماصاحبكم إلاّ من اجتمعوا عليه، إذا كان رجب فأقبلوا علىٰ اسم الله، وإن أحببتم أن تتأخروا إلىٰ شعبان فلاضير، وإن أحببتم أن تصوموا في أهاليكم فلعلّ ذلك يكون أقوىٰ لكم، وكفاكم بالسفياني علامة»[1].

فهي صريحة في الدعوة إلى التريّث والتحفّظ وعدم المجازفة والاستعجال، وهي صريحة أيضاً في كونها خاصة بظرف معيّن، وذلك من خلال قوله عليه السلام: «فنحن نشهدكم أنّا لسنا نرضىٰ به وهو يعصينا اليوم».

٢ ـ موثّقة سدير:

«وعن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسىٰ، عن بكر بن محمد، عن سدير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ياسدير الزَمْ بيتك، وكن حِلساً من أحلاسه، واسكن ماسكن الليل والنهار، فإذا بلغك أنّ السفياني قد خرج فارحل إلينا ولو علىٰ رجلك»[2].

سند الرواية:

عدة من أصحابنا، وهم عدّة من مشايخه رحمهم الله أمثال أحمد بن إدريس ومحمد بن يحيى العطار وغيرهما.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ٣٥، ح ١.
٢. *نفس المصدر*، ج ١١، ص ٣٦، ح ٣.

أما أحمد بن محمد الواقع في سند الرواية، فهو مردد بين اثنين: الأشعري أو البرقي، وكلاهما ثقة[١].

وأمّا عثمان بن عيسىٰ، يقول السيد الخوئي ﷺ: لاينبغي الشكّ في أنّ عثمان بن عيسىٰ كان منحرفاً عن الحقّ معارضاً للإمام الرضا عليه السلام وغير معترف بإمامته، وقد استحل أموال الإمام عليه السلام ولم يدفعها إليه.

وأمّا توبته وردّه الأموال بعد ذلك فلم تثبت؛ فإنها رواية نصر بن الصباح، وهو ليس بشيء ولكنه مع ذلك كان ثقة؛ بشهادة ابن قولويه والشيخ وعليّ بن إبراهيم وابن شهر آشوب المؤيّدة بدعوىٰ بعضهم الإجماع أنّه من أصحاب الإجماع[٢].

وأمّابكر بن محمد، قال النجاشي: وهو بكر بن محمد بن عبد الرحمن الأزدي الغامدي، وجه في هذه الطائفة، من بيت جليل بالكوفة، وكان ثقة وعمّر عمراً طويلاً، له كتاب يرويه عدة من أصحابنا[٣].

وسدير، يحكم بأنه ثقة، من جهة شهادة جعفر بن محمد بن قولويه، وعليّ بن إبراهيم في تفسيره قال بوثاقته[٤].

أما الروايات فلامحصَّل فيها علىٰ مدحه وقدحه.

وأمّا ما رواه العلّامة عن أحمد العقيقي من كونه مخلّطاً، فالعقيقي فيها غير ثقة، والتخليط في الرواية بمعنىٰ رواية المعروف والمنكر، وهو لاينافي وثاقة المنكر.

وما نقله العلامة عن العقيقي بأن اسمه سلمة لامحصَّل له؛ فإن سديراً من الأسماء ولامعنىٰ لأن يقال اسمه سلمة ولعل في العبارة تحريفاً، والله العالم[٥].

ودلالة الجزء الأول من الرواية صريح في النهي عن الخروج ووجوب لزوم البيت

---

١. أحمد بن محمد بن عيسىٰ الأشعري القمي الذي وثقه الشيخ في كتاب الرجال، ووصف العلّامة حديثه بالصحة. وظاهر عبارتي النجاشي والفهرست توثيقه، وان كان ابن خالد البرقي فقد نصّ النجاشي والشيخ على توثيقه وقبول الجماعة لخبره فهو، على كلا الاحتمالين ثقة. [*حاوي الأقوال في معرفة الرجال*، ج ١، ص١٩٣ وهامش ص ١٩٠] مؤسسة الهداية لإحياء التراث.

٢. *معجم رجال الحديث*، ج ١١، ص ١٢٠.

٣. *نفس المصدر*، ج ٣، ص ٣٥٢.

٤ و ٥. *نفس المصدر*، ج ٨، ص ٣٧.

والسكون فيه ماسكن الليل والنهار[١].

٣ ـ رواية الفضيل:

وعن محمد بن يحيىٰ، عن محمد بن الحسين، عن عبد الرحمن بن أبي هاشم، عن الفضل الكاتب قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فأتاه كتاب أبي مسلم فقال: ليس لكتابك جواب اخرج عنّا. ـ إلىٰ أن قال ـ: إنّ الله لايعجل لعجلة العباد، ولَإزالة الجبل عن موضعه أهون من إزالة ملك لم يَنْقَضِ أجله ـ إلىٰ أن قال ـ: قلت: فما العلامة فيما بيننا وبينك جعلت فداك؟ قال: لاتبرح الأرض يافضيل حتىٰ يخرج السفياني فإذا خرج السفياني فأجيبوا إلينا يقولها ثلاثاً، وهو من المحتوم[٢].

وصدر الرواية كما هو واضح قضية خارجية؛ لأنه عليه السلام يقول فيها لمن أتاه بكتاب أبي مسلم: «اخرج عنّا» يزجره؛ لأنها قضية خاصة به عليه السلام.

أما الجزء الثاني منها فهو قضية حقيقية عامة، وسيأتي الحديث عنه في محلّه.

والرواية صحيحة لولا أن فيها عبد الرحمن بن أبي هاشم البَجَلي الذي لم يرد فيه توثيق.

نعم ورد في عبد الرحمن بن محمد بن أبي هاشم[٣] فإن كان الذي في الرواية هو فهو ثقة علىٰ

---

١. إن الرواية تدلّ على النهي عن الخروج قبل قيام القائم (عجّل الله فرجه الشريف) ولاتقتصر على العصر الذي اختصّت به روايات الصنف الأول كما بيّن الأستاذ بقوله: إنّ الجزء الأول من الرواية دالّ علىٰ ذلك.
وعليه فهي تتعرض لقضية كلية بخصوص ماقبل الظهور، وقد أخذ فيها سدير مثالاً، وإلّا كيف يطلب منه عليه السلام أن يرحل إليه لو خرج السفياني وهو يعلم عليه السلام أن خروج السفياني من العلامات المزامنة للظهور.؟

٢. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص٣٧، ح ٥.

٣. حيث وثّقه النجاشي في *رجاله*، ص٢٣٦ الرقم (٦٢٣) والعلامة في *الخلاصة*، ص ١١٤ الرقم (٨).
أقول: إنّ التردد الذي ذكره الشيخ في المتن ناتج من الاعتقاد بمغايرة عبدالرحمن بن محمد بن ابي هاشم لعبدالرحمن بن أبي هاشم، والحال أنهما واحد فقد ذكر صاحب كتاب *حاوي الرجال* ما هذا نصه: « ثمّ اعلم أنه يوجد في بعض الأخبار «عبدالرحمن بن أبي هاشم» كما مرّ في الفهرست. وهو هذا نسب إلى جدّه كما هو في كثير من الرجال فلا يتوهّم المغايرة [ج ٢، ص ١٠٠].
والقرائن ترجّح خلاف ما تردّد فيه الشيخ الاستاذ؛ لأن الذي وقع في سند الحديث هو عبدالرحمن بن أبي هاشم، وهو متّحد مع عبدالرحمن بن محمد بن أبي هاشم البجلي.
والذي يؤكد الاتحاد كما يذكر السيد الخوئي (ره) في *معجم رجال الحديث*، ج ٩، ص ٣٠٥ هو أن الروايات الكثيرة في الجوامع والكشي إنّما هي عن عبدالرحمن بن أبي هاشم، والرواية عن عبدالرحمن بن محمد بن أبي هاشم قليلة جداً. فكيف الالتزام بأنّ النجاشي ترك ترجمة من له كتب وروايات كثيرة وذكر من قلّت روايته. وكيف كان فطريق الشيخ إليه ضعيف بالإرسال.

ماذكر النجاشي، وإن لم يكن هو فقد قلنا لم يرد فيه توثيق.

أقول: وهناك قرائن تؤيّد كونه عبد الرحمن بن محمد بن أبي هاشم البجلي الذي ورد توثيقه. فتكون الرواية صحيحة كما ذكرنا.

٤ ـ رواية المعلىٰ بن خُنَيس

وعن حميد بن زياد، عن عبيد الله بن أحمد الدهقان، عن عليّ بن الحسن الطاطري، عن محمد بن زياد، عن أبان، عن صباح بن سيّابة، عن المعلّىٰ بن خنيس قال: ذهبت بكتاب عبد السلام بن نعيم وسدير وكتب غير واحد إلىٰ أبي عبد الله عليه السلام حين ظهور المسوّدة قبل أن يظهر ولد العبّاس بأنّا قد قدَّرنا أن يؤول هذا الأمر إليك، فما ترىٰ؟ قال: فضرب بالكتب الأرض، قال: أُفّ أُفّ ما أنا لهؤلاء بإمام، أما يعلمون أنّه إنّما يقتل السفياني [1].

والرواية في صدرها دلالة علىٰ مانحن فيه؛ لأن الإمام يزجر فيها مَن يستأذنه بالخروج علىٰ حكم بني أمية، وهي قضية خارجية تشير إلىٰ ظروف معينة، وفي نهايتها دلالة عامة إلىٰ خروج السفياني.

إلّا أنّ الرواية ضعيفة ولا أقلّ من جهة صباح بن سيّابة وإن كان هناك في السند مثله في الضعف.

الصنف الثاني:

وفيه الروايات الناهية عن الخروج قبل قيام القائم مطلقاً؛ وذلك لأن أيّ خروج قبله يعدّ فاشلاً لامحالة.

وفيه من الروايات ما هو صحيح وما هو حسن وما هو ضعيف، وهذه هي:

١ ـ رواية أبي بصير:

وعنه ـ محمد بن يعقوب ـ عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسىٰ، عن الحسين بن المختار، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ راية تُرفع قبل قيام القائم

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ٣٧، ح ٨.

فصاحبها طاغوت يُعبد من دون الله عزّ وجلّ»[١].

وتقريب دلالتها على المقصود هكذا:

أنّ كل الذي يخرج براية يدعو فيها إلىٰ نفسه وإلىٰ غير الرضا من آل محمد ﷺ فهو طاغوت يجب مقارعته ومقاومته والخروج عليه فضلاً عن عدم مشروعية الخروج معه.

وأنّ الذي يقودنا إلىٰ فهم الرواية هكذا هو لفظة «طاغوت» الواردة فيها فهي في مقابل الإمام الحقّ الذي هو الولي الحقّ والآمر الحقّ لجميع أمة الإسلام والداعي بحقّ إلىٰ عبادة الله وحده لاشريك له.

وهي رواية صحيحة سنداً.

٢ ـ مرفوعة ربعي:

وعنه ـ محمد بن يعقوب ـ عن أبيه، عن حمّاد بن عيسىٰ، عن ربعي رفعه، عن عليّ بن الحسين عليه‌السلام قال: والله لايخرج أحد منّا قبل خروج القائم إلّا كان مثله كمثل فرخ طارَ من وكره قبل أن يستوي جناحاه فأخذه الصبيان فعبثوا به»[٢].

مرفوعة ربعي وسندها:

يعقوب بن اسحاق: عدّه الشيخ تارة من أصحاب الهادي عليه‌السلام. وأخرىٰ في أصحاب العسكري عليه‌السلام توصيفاً له بالبرقي[٣].

حماد بن عيسىٰ: قال النجاشي: وكان ثقة في حديثه، صدوقاً[٤].

ربعي: هو ربعي بن عبد الله بن الجارود، قال النجاشي: ربعي بن عبد الله بن الجارود بن أبي سبرة الهذلي، أبو نعيم بصريّ ثقة[٥].

والرواية دالّة على المقام بشكل ليس فيه غبار إلّا أنّ عيب الرواية في رفعها.

---

١. *نفس المصدر*، ح٦.
٢. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص٣٧، ح٨.
٣. *معجم رجال الحديث*، ج ٢٠، ص١٢٩.
٤. *نفس المصدر*، ج٦، ص٢٢٥.
٥. *نفس المصدر*، ج٧، ص١٦١.

٣ـ رواية عمر بن حنظلة:

«وعنه، عن أحمد، عن عليّ بن الحكم، عن أبي أيوب الخزّاز، عن عمر بن حنظلة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: خمس علامات قبل قيام القائم: الصيحة، والسفياني، والخسف، وقتل النفس الزكية، واليماني، فقلت جعلت فداك: إن خرج أحد من أهل بيتك قبل هذه العلامات أنخرج معه؟ قال: لا،... الحديث[1].

رواية عمربن حنظلة وسندها

أحمد: هو أحمد بن محمد بن عيسىٰ الأشعري القمّي ثقة وله كتب.

وعليّ بن الحكم: متحد مع عليّ بن الحكم بن الزبير وهو ثقة جليل القدر.

أبو أيوب الخزّاز: لم يرد فيه توثيق إلّا أنّه يمكن تصحيح روايته بنقل محمد بن أبي عمير عنه.

عمر بن حنظلة: لم يرد فيه توثيق إلّا أنّه مقبول الرواية عند الأصحاب. وعليه فالرواية مقبولة بناءً علىٰ مابُيِّن في السند.

أما دلالة الرواية فهي صريحة في النهي عن الخروج قبل حصول علامات الظهور. فيمكن الاستدلال بها في المقام.

٤ـ رواية الحسين بن خالد:

وهي طويلة ننقل منها محلّ الشاهد:

«... فقال أبو الحسن عليه السلام: صدق أبو عبد الله، وليس الأمر علىٰ ما تأوّله ابن بكير، إنّما عنىٰ أبو عبد الله عليه السلام اسكنوا ماسكنت السماء من النداء والأرض من الخسف بالجيش»[2].

ولامشكلة في دلالة الرواية في المقام، بل المشكلة في سند الرواية فهي ضعيفة بـأحمد بن محمد العلوي حيث لم يرد فيه توثيق. وبكون الحسين بن خالد مردداً بين أبي العلاء الذي لم يرد فيه توثيق والصيمري الثقة.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ٣٧، ح ٢.

٢. *نفس المصدر*، ص ٣٧، ح ١٤.

الصنف الثالث :

ورواياته توصي بالتريّث والتروّي وحبس النفس على الله عزّ وجلّ، وعدم الاستعجال علىٰ سننه، وترغيب الصابرين بالثواب والأجر العظيم والدرجات الرفيعة، ومنها :

١ ـ مارواه محمد بن عليّ بن الحسين، بإسناده عن حماد بن عمرو وأنس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام «في وصية النبيّ صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال : ياعليّ إنّ إزالة الجبال الرواسي أهون من إزالة مُلْك لم تنقضِ أيّامه»[1]

وهي صريحة في مؤدّاها إلاّ أنها ضعيفة بحمّاد بن عمر وأنس بن محمد.

٢ ـ محمد بن الحسين الرضي الموسوي في *نهج البلاغة* عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال في خطبة له : الزموا الأرض، واصبروا على البلاء، ولاتحرّكوا بأيديكم وسيوفكم في هوىٰ ألسنتكم، ولا تستعجلوا بما لم يعجل الله لكم، فإنه مَن مات منكم علىٰ فراشه وهو علىٰ معرفة حقّ ربّه وحقّ رسوله وأهل بيته مات شهيداً، ووقع أجره على الله، واستوجب ثواب مانوىٰ من صالح عمله، وقامت النيّة مقام إصلاته بسيفه، فإنّ لكلّ شيء مُدّةً وأجلاً»[2].

وهي في دلالتها كسابقتها إن لم تكن أصرح.

وهكذا القول مع مفاد الرواية التي نقلها أبو الحسن العبيدي عن الصادق عليه السلام والتي قال فيها عليه السلام : «ماكان عبد ليحبس نفسه على الله إلاّ أدخله الله الجنة»[3].

الصنف الرابع :

وفيه الروايات التي ترغّب بالخروج وتأمر به، وهي روايات كثيرة. وما يذكره صاحب *وسائل الشيعة* منها رواية واحدة ضعيفة السند ينقلها من آخر كتاب *السرائر* الذي يتضمن مستطرفات صاحب *السرائر* رحمه الله ؛ وهي كالتالي :

---

١. *نفس المصدر*، ص٣٨، ح٩.

٢. *نفس المصدر*، ص٤٠، ح١٥.

٣. *نفس المصدر*، ص٣٩، ح١٢.

«محمد بن ادريس في [آخر السرائر] نقلاً عن كتاب أبي عبد الله السيّاري عن رجل قال: ذكر بين يديّ أبي عبد الله عليه‌السلام من خرج من آل محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله فقال: لا أزال أنا وشيعتي بخير ماخرج الخارجي من آل محمد، ولَوَدَدْتُ أنّ الخارجي من آل محمد خرج وعليّ نفقة عياله»[١].

وممّا يضاف إلىٰ دلالة هذه الرواية ما تتضمنه سيرة الحسين عليه‌السلام في الدلالة بوضوح علىٰ شرعية الخروج علىٰ حكّام الجور والطغاة قبل قيام القائم (عجّل الله فرجه الشريف)، وما تتضمنه الروايات المادحة لكلّ من زيد بن عليّ عليهما‌السلام، وحسين بن عليّ صاحب فخّ.

وهي روايات كثيرة لايمكن الخروج عنها إلّا بمشروعية الخروج على الظالمين والطغاة قبل قيام القائم قطعاً، بل محبوبيته، بل وجوبه، لاسيما لو ضممنا إليها مطلقات القرآن الآمِرة بالجهاد.

علاج الروايات:

لاشكّ أنّ روايات الصنف الثاني التي دلّت على النهي عن الخروج إطلاقاً إلىٰ أن تحصل علامات الظهور فيها الصحيح الذي لايمكن توجيه مؤدّاه بغير ماصرّحت به من النهي. كما أن روايات الصنف الرابع تؤكد بأكثر من أسلوب علىٰ شرعية الخروج قبل قيام القائم (عجّل الله فرجه الشريف).

فما العمل في علاج التعارض بين هاتين الطائفتين؟

ثمّ ماذا نعمل مع روايات الصنف الأول والثالث؟

الجواب: أننا نخصِّص الروايات الآمِرة بالخروج بروايات الصنف الأول والثالث، فننتهي إلى القول بجواز الخروج في غير العصر العباسي الأول وعصر ازدهاره، وبجوازه أيضاً مع التروّي والتدبّر وفهم الظروف الخارجية.

ثمّ لماذا لانستطيع أن نجمع بين الروايات الناهية والروايات المجوِّزة؟ نقول: لابدّ من الأخذ بأحدهما، والروايات المجوّزة هي الأرجح؛ لأنها تتناسب مع روح الشريعة في الثورة على الظلم والخروج على الطغاة والحكام الجائرين، وتنسجم مع مطلقات القرآن الدالّة علىٰ ذلك.

وأما الروايات الناهية فلأننا يمكن أن نوجِّهها؛ لهذا لانعمد إلىٰ طرحها، ونقول في

---

١. نفس *المصدر*، ص٣٩، ح١٢.

توجيهها: نحملها على التقية..أي نربط صدورها من الأئمة بظروف صعبة مرّوا بها عليهم السلام أرادوا من خلالها أن يصرفوا أنظار الظالمين وأجهزتهم الاستخبارية إلىٰ قضية بعيدة، وهي أن الثورة على الظالمين وإسقاطهم عن الحكم ليس من همّ أهل البيت عليهم السلام في هذه المرحلة، وإنما كل همّهم منصرف إلىٰ غير ذلك من الدرس والتعليم والإرشاد ونحوه.

وهذا التوجيه ينسجم قطعاً مع الظروف الصعبة التي عاشها الأئمة عليهم السلام.

الفصل الثاني

آثار الجهاد في سبيل الله

- الأسرىٰ
- الأموال (الغنيمة ، الفيء ، الأنفال)
- الأراضي

١

الأسرىٰ

وقع الكلام في الفصل الأول من هذا البحث عن الجهاد وأقسامه ومشروعيته، ويـقع في هذا الفصل عن الآثار والنتائج التي يتمخّض عنها القتال في سـبيل الله مـن أسرىٰ وغـنائم وأراضٍ وجزية وأمور أخرىٰ تتعلّق بذات الموضوع.

ويقع البحث أولاً عن مسألة الأسرىٰ، وتقع في قسمين هما:

الأول: أسرى المشركين وأهل الكتاب.

الثاني: أسرىٰ أهل البغي. والآن يقع البحث في

القسم الأول:

الأسرىٰ في الكتاب المجيد:

وحسب الاسلوب السابق يبدأ البحث أوّلاً بكتاب الله المجيد، وعليه فهناك آيتان تتعلقان بمسألة البحث عن الأسرىٰ، وهما:

قوله تعالىٰ: ﴿ما كانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرىٰ حَتّىٰ يُثْخِنَ فِي الأَرضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيا وَاللّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1].

وقوله تعالىٰ: ﴿فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتّىٰ إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الوَثاقَ

---

١. سورة الأنفال: ٦٧.

فَإِمّا مَنّاً بَعْدُ وَإِمّا فِداءً حَتّىٰ تَضَعَ ٱلحَرْبُ أَوْزارَها...﴾[١].

وينتظم البحث في هاتين الآيتين ضمن النقاط الآتية:

١ ـ المفردات في كلا الآيتين.

٢ ـ المعنىٰ الإجمالي للآية.

٣ ـ مورد النزول فيهما.

٤ ـ قتل الأسرىٰ.

٥ ـ ما المقصود بالإثخان في كلا الآيتين.

٦ ـ ماهو الحكم الذي يرتفع بعد الإثخان؟

٧ ـ ما المقصود من قوله تعالىٰ: ﴿حَتّىٰ تَضَعَ ٱلحَرْبُ أَوْزارَها﴾؟

٨ ـ العلاقة بين الآيتين؟

٩ ـ أحكام الأسير بعد أسره والأدلّة علىٰ ذلك؟

❊ ❊ ❊

المفردات:

أولاً: الإثخان وله معنيان:

١ ـ المبالغة والإكثار.

٢ ـ الغلظة والقوّة والشدّة، حتىٰ إذا أثخنه المرض: أي قوي واشتدّ.

فمعنىٰ قوله تعالىٰ في سورة الأنفال ﴿حتىٰ يُثخن في الأرض﴾ أي حتىٰ يقوىٰ ويشتدّ أمر الدين في الأرض[٢].

---

١. سورة محمد: ٤.

٢. ولكن أغلب أهل التفسير واللغة ذهبوا إلىٰ أن قوله تعالىٰ: ﴿حتىٰ يثخن في الأرض﴾ بمعنىٰ بالغ في العدو قتلاً وجرحاً، ولم يذهب إلى المعنى الذي ذهب إليه الأستاذ من هذا الجمّ الغفير من أهل اللغة و التفسير إلّا الراغب في مفرداته والسيّد الطباطبائي ﷺ في تفسيره *الميزان* حيث قال ـ بعد نقل المعنى اللغوي عن *مفردات* الراغب ـ: «فالمراد بإثخان النبيّ في الأرض استقرار دينه بين الناس كأنّه شيء غليظ انجمد فثبت بعدما كان رقيقاً سائلاً فخشي الزوال بالسيلان (*الميزان*، ج ٩، ص ١٣٤).

←

....

← وقال في موضع آخر من تفسير الآية «حتىٰ يثخن ويغلظ في الأرض» ويستقر دينه بين الناس. (*الميزان*، ج٩، ص١٣٦).

وقال أيضاً في مورد آخر: فالذي ينبغي أن يقال: إنّ قوله تعالىٰ: ﴿ماكان لنبيٍّ أن يكون له أسرىٰ حتىٰ يُثخن في الأرض تريدون عَرَضَ الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم﴾ إنّ السنة الجارية في الأنبياء الماضين ﷺ أنّهم كانوا إذا حاربوا أعداءهم وظفروا بهم ينكّلوا بهم بالقتل ليعتبر به من وراءهم فيكفّوا عن محادّة الله ورسوله، وكانوا لايأخذون أسرىٰ حتىٰ يثخنوا في الأرض، ويستقر دينهم بين الناس، فلامانع بعد ذلك من الأسر ثم المنّ أو الفداء، كما قال تعالىٰ فيما يوحي إلىٰ نبيه ﷺ بعدما علا أمر الإسلام واستقر في الحجاز واليمن: ﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتىٰ إذا ما أثخنتموهم فشدّوا الوثاق فإمّا منّاً بعدُ وإمّا فِداء حتىٰ تضع الحرب أوزارها...﴾ سورة محمد: ٤، *الميزان*، ج٩، ص١٣٥.

أما أقوال أهل اللغة والتفسير في معنىٰ الإثخان فهي كالتالي:

١ ـ عن *القاموس المحيط* للفيروزآبادي، ج٤، ص٢٩٤:

أثخن في العدو: بالغ الجراحة فيهم، وحتّىٰ إذا أثخنتموهم، أي غلبتموهم وكثر فيهم الجراح.

٢ ـ عن *المنجد* للويس معلوف، ص٦٦: أثخن في الأمر: بالغ في العدو: بالغ وغلظ في قتلهم.

أثخن في الأرض: أكثر القتل فيها.

٣ ـ عن *لسان العرب* لابن منظور، ج١٣، ص٧٧:

«وفي التنزيل: ﴿حتىٰ إذا ما أثخنتموهم فشدّوا الوثاق﴾ قال أبو العباس: معناه غلبتموهم وكثر فيهم الجراح فأعطوا بأيديهم.

أثخن في العدو: بالغ.

ويقال أثخن فلان في الأرض قتلاً إذا أكثره.

وقال أبو اسحاق في قوله تعالىٰ: حتّىٰ يثخن في الأرض، معناه حتّىٰ يبالغ في قتل أعدائه، ويجوز أن يكون: حتّىٰ يتمكن في الأرض. والإثخان في كل شيء: قوته وشدته.

وفي حديث عمر في قوله تعالىٰ: حتّىٰ يثخن في الأرض، ثم أحلّ لهم الغنائم، قال: الإثخان في الشيء المبالغة فيه والإكثار منه. يقال: فأثخنه المرض إذا اشتدّ عليه وَوَهَنَهُ، والمراد به هاهنا المبالغة في قتل الكفار.

٤ ـ عن *مجمع البحرين* للمحدّث الطريحي، ج٦، ص٢٢٢:

قوله تعالىٰ: ﴿حتىٰ إذا ما أثخنتموهم﴾ ٤٧: ٤ أي كثّرتم فيهم القتل والجرح، يقال: أثْخَنَتْهُ الجراحة أي أثقلته.

وقوله: ﴿حتىٰ يثخن في الأرض﴾ ٨: ٦٧ أي يغلب علىٰ كثير من الأرض ويبالغ في قتل أعدائه. يقال: أثخن في الأرض إثخاناً: سارَ إلى العدو وأوثقهم قتالاً.

٥ ـ وعن *كشف الأسرار وعدة الأبرار* تفسير خواجة عبدالله أنصاري، ج٤، ص٧٥:

حتىٰ يثخن في الأرض: «تاپيش از اين خوناب او را أفكند در زمين» وترجمتها التقريبية:

أي يتقدّم علىٰ عدوه يملأ الأنهار علىٰ وجه الأرض من دمائهم، بمعنى المبالغة في قتلهم وجراحهم.

٦ ـ وعن *فقه القرآن* للراوندي: أنّ الإثخان في الأرض تغليظ الحال بكثرة القتال. (ج١، ص٣٤٨).

وقد ذهب الراغب الإصفهاني في *مفرداته* (ص٧٦) إلىٰ أن معنىٰ الإثخان في الآيتين واحد، ولكن ليس بمعنىٰ الإكثار في القتل والجرح، بل بمعنى: غلظ. فقال: يقال ثَخُنَ الشيء فهو ثخين إذا غلظ فلم يسل ولم يستمر في ذهابه. ومنه ←

وقوله تعالىٰ في سورة محمد ﷺ: ﴿حتىٰ إذا أثخنتموهم﴾ أي إذا أكثرتم فيهم القتل والجرح وبالغتم.

استعير قولهم: أثخنته ضرباً واستخفافاً قال الله تعالىٰ: ﴿ماكان لنبيٍّ أن يكون له أسرىٰ حتىٰ يُثخن في الأرض﴾، ﴿حتىٰ إذا ما أثخنتموهم﴾.

٧ـ وعن *أساس البلاغة* للزمخشري ص٤٣:

ثخن الشيء: كثف وغلظ، ثخنا وثخانة وثخونة، وثوب ثخين.

ومن المجاز: أثخنتهُ الجراحات، وتركه مثخناً وقيذاً، وأثخن في العدو: بالغ في قتلهم وغلّظ.

وأثخن في الأرض: أكثر القتل، وأثخن في الأمر: بالغ فيه.

واعتقد أن معنىٰ الإثخان في الآيتين واحد، وهو التقدم علىٰ العدو ومطاردته وملاحقته وقتله والمبالغة في ذلك.

والذي يجعلنا نطمئن إلىٰ هذا المعنىٰ هو المتبادر من الإثخان في الأرض، إذ الإثخان فيها يستلزم إزاحة العدو بقتله وطرده وإلحاق الهزيمة به. فيكون المعنىٰ لقوله تعالىٰ: ﴿حتىٰ يثخن في الأرض﴾ حتي يبالغ في قتل عدوه وملاحقته فيها وطرده من أمام وجوه المقاتلين ليكون الإثخان إثخاناً حقّاً.

وماالمانع من تفسير الإثخان في الأرض بالإثخان في القتل مادام يستلزم ما ذكرناه. قال في *المجمع*: إن النبيّ ﷺ كره أخذ الفداء حتىٰ رأىٰ سعد بن معاذ كراهية ذلك في وجهه فقال: يارسول الله هذا أول حرب لقينا فئة المشركين، والإثخان في القتل أحبّ إليّ من استبقاء الرجال (*الميزان في تفسير القرآن*، ج٩، ص١٣٩).

فقد عبّر ﷺ عن الإثخان في الأرض بالإثخان في القتل.

وليس بمعنىً أفضل بعد التوجيه بحضور رسول الله إلىٰ هذا المعنىٰ.

قال في *المجمع*: والرواية طويلة لانأخذ منها إلّا محل الشاهد حتىٰ انتهىٰ ﷺ إلىٰ عقيل فقال: يا أبايزيد قتل أبو جهل! فقال: إذن لاتنازعوا في تهامة. قال: إن كنتم أثخنتم القوم وإلّا فاركبوا أكتافهم. (*الميزان في تفسير القرآن*، ج٩، ص١٤٠).

والإثخان في آية سورة محمد ﷺ وإن انصبّ علىٰ ذات الأعداء كما هو ظاهر اللفظ القرآني، إلّا أنّه يستلزم في ذات الوقت الإثخان في الأرض باعتبار أن ظرف الإثخان في القتل وضرب الرقاب هو الأرض غالباً. فكلما كان امتداد الإثخان في القتل والضرب والجرح كثيراً كان ذلك في الأرض كثيراً. هذا إنما يصدق إذا كان القتال بالسلاح الأبيض الذي كانت عليه أغلب المعارك في صدر الإسلام.

ومن المعلوم أن نتيجة هذين الإثخانين الحاصلين بالتلازم في كل آية من الآيتين، هو التمكّن من العدو والسيطرة وإحراز النصر والغلبة عليه.

فلا حاجة إذن لتفسير قوله تعالىٰ: ﴿حتىٰ يثخن في الأرض﴾ بنتيجة هذا التلازم، الذي يبدو في ظاهر معناه ـ ولو تصوراً ـ مختلفاً عمّا أدىٰ إليه الإثخان في القتل وفي الأرض من معنىً.

وخلاصة القول: أنّ الإثخان الذي يتوقّف عليه إيقاف القتل وجواز الأسر في الآيتين واحد، لا كما يذهب إليه الشيخ الأُستاذ ـ فيما بعد ـ من أن الإثخان إثخانان: إثخان في آية سورة الأنفال وهو التمكن من العدو والغلبة في الأرض والسيطرة واستقرار أمر الدين واشتداده، وإثخان في آية سورة محمد ﷺ وهو الإكثار والمبالغة في قتل الأعداء وجراحهم وأن الإثخان الأول غير الإثخان الثاني. ولكن الحقّ بعد عرض المناقشة اعلاه مع الشيخ الأستاذ إذا ما لاحظنا متعلّق الاثخان في الآيتين. علاوة على ما يقتضيه السياق والظروف الموضوعية التي كانت سبباً في نزول الآيتين.

ثانياً: عَرَض الدنيا: أي طمعها وما يعرض منها من غنيمة ومال ومتاع ممّا لا بقاء له.

ثالثاً: والله يريد الآخرة: أي بتشريع الدين والأمر بقتال الكفار[١].

رابعاً: فإذا لقيتم: أي قاتلتم الذين كفروا.

خامساً: فشدّوا الوثاق: أي أمسكوا عن القتل وأسّروهم.

سادساً: المنّ: إطلاق سراح الأسير من قولك: مننتُ على الأسير إذا أطلقته.

سابعاً: الفداء: فكاك الأسير واستنقاذه بالمال[٢].

المعنىٰ الإجمالي للآيتين:

المعنىٰ الإجمالي لآية سورة الأنفال هو:

أنّ الله تعالىٰ يعاتب أهل بدر علىٰ أخذهم الأسرىٰ وتعمّدهم في الإبقاء علىٰ حياتهم ومطالبتهم بالفداء؛ طمعاً في حطام الدنيا، في حين قامت السُّنّة وهي سنّة من سبق من الأنبياء عليهم السلام على القتل وعدم اتّخاذ الأسرىٰ قبل الإثخان في الأرض، لكي لا يطمع أعداء الله في المؤمنين وليعتبر مَن يأتي بعدهم بذلك، وهو مقتضىٰ إعزاز الدين وتقويته، ومقتضىٰ الحكمة في التعامل مع أعدائه وإنْ كان في الفداء غنىً.

أمّا المعنىٰ الإجمالي لآية سورة محمد صلى الله عليه وآله فهو:

أنّ التأسير وشدّ الوثاق إنّما يجب العمل به بعد إعمال السيف في رقاب أعداء الله وإثخانهم قتلاً وجرحاً، كما إنّ الإبقاء عليهم بالمَنّ والفِداء جائز فيما لو تحقّقت فيهم إرادة الله عزّوجلّ عند لقائهم من ضرب الرقاب وإبادتهم، وهي سنّة أيضاً يجب أن لا تتوقّف مع أعداء الله إلّا إذا وضعت الحرب أوزارها، ولن تضع أوزارها إلّا بانتهاء الفتنة وزوال سلطان الشرك والكفر من علىٰ وجه الأرض.

مورد النزول في الآيتين:

١ ـ أنّ سبب نزول آية سورة الأنفال علىٰ ما تحكيه الرواية والأخبار، هو كراهة

---

١. *الميزان في تفسير القرآن*، ج ٩، ص ١٣٦.

٢. *مجمع البحرين*، ج ١، ص ٣٧٨.

رسول الله ﷺ الإستبقاء علىٰ حياة أعداء الله من المشركين الأسرىٰ، وإلحاح أغلب أتباعه علىٰ أخذ الفدية منهم في قبال ما يريده هو ﷺ.

يقول عليّ بن إبراهيم في تفسيره:

«لما قَتَلَ رسول الله ﷺ النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط خافت الأنصار أن يقتل الأسارىٰ فقالوا: يارسول الله قتلنا سبعين وهم قومك وأسرتك أتجذّ أصلهم؟ فخذ يارسول الله منهم الفداء، وقد كانوا أخذوا ما وجدوه في عسكر قريش، فلما طلبوا إليه وسألوه نزلت الآية: ﴿ماكان لنبيّ أن يكون له أسرىٰ﴾الآيات فأطلق لهم ذلك[١].

وفي *كنز العرفان*:

«وكان رسول الله ﷺ يكره أن يأخذ الفدية، ولما رأىٰ سعد بن معاذ كراهته في وجهه قال: يارسول الله هذا أول حرب لقينا فيه المشركين، أردتُ أن تُثخِنَ فيهم القتل حتىٰ لا يطمع أحد منهم في خلافك وقتالك. فقال ﷺ: كَرهتُ ما كَرِهْتَ. ولكن رأيتَ ما صنع القوم»[٢].

وصاحب *الميزان في تفسير القرآن* نقل عن *المجمع* في قوله تعالىٰ: ﴿ما كان لنبيّ أن يكون له أسرىٰ﴾ أنّه «روىٰ عبيدة السلماني عن رسول الله ﷺ أنّه قال لأصحابه يوم بدر في الأسارىٰ: إن شئتم قتلتموهم، وإن شئتم فاديتموهم واستشهد منكم بعدّتهم، وكانت الأسارىٰ سبعين فقالوا: بل نأخذ الفداء فنستمتع به ونتقوّىٰ علىٰ عدوّنا، وليستشهد منّا بعدتهم، قال عبيدة: طلبوا الخيرتين كلتيهما فقتل منهم يوم أحد سبعون[٣].

٢ـ أما سبب نزول آية سورة محمد ﷺ ـ علىٰ ما تحكيه الروايات والأخبار أيضاً ـ فقد جاء في *فقه القرآن* للقطب الراوندي ما هذا نصّه: «وهذه الآية نزلت في اسارىٰ بدر قبل أن يكثر أهل الأسلام [والكلام هنا عن سبب نزول آية الأنفال] الىٰ أن قال: فلما كثر المسلمون قال تعالىٰ: ﴿فإمّا مَنّاً بعدُ وإمّا فِداء﴾ وهو قول ابن عباس وقتادة[٤]».

---

١. *تفسير علي بن إبراهيم*، ص٢٤٧.

٢. *كنز العرفان*، ج ١، ص٣٦٨.

٣. *الميزان في تفسير القرآن*، ج ٩، ص١٣٨.

٤. *فقه القرآن*، ج ١، ص٣٤٨.

قتل الأسرىٰ:

إنّ قضية قتل الأسرىٰ أثناء المعركة وقبل الإثخان في الأرض من سنن الأنبياء السابقين، وهو أمر يحقّق للمسلمين بلا شكّ ـ لو أجروه، وهو الحقّ الذي يـريده الله ورسـوله ـ رُعب المشركين أولاً، وبُعْدَ احتمال شنّ المـعارك من قبلهم بنحو سريع ومنظّم ثانياً، ولكان الربـح أكبر منه فيما لو ٱستبقَوْهم ثالثاً.

وكلا الآيتين دالّتان علىٰ ذلك في صدريهما.

فآية سورة الأنفال تمنع من أن يكون للنبيّ أسرىٰ قبل الإثخان في الأرض، وآية سورة محمّد ﷺ تقتصر قبل الإثخان علىٰ ضرب الرقاب «القتل» فقط.

ماهو المقصود بالإثخان؟

لقد ورد الإثخان في الآيتين كلتيهما، وهو يعني في آية سورة محمد ﷺ الإكثار في القتل، ولايحتاج استخراج هذا المعنىٰ إلىٰ كثير تأمّل.

أما الإثخان في آية سورة الأنفال ففيه احتمالان:

الأول: أنّه يعني: الإكثار من القتل في الذين كفروا.

والثاني: تقوية الدين وترسيخ أمره. والقرينة علىٰ هذا المعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿في الأرض﴾.

فأيُّ الاحتمالين أقوىٰ؟

والجواب علىٰ هذا السؤال أن يقال بأن الأحتمال الأول يناسب الإثخان في آية سورة محمد؛ وبذلك يصير معنىٰ الإثخان في كلٍّ من الآيتين واحداً، وهو الأكثار من القتل.

والاحتمال الثاني منهما يناسب آخر الآية من سورة محمد ﷺ، أي قوله تعالىٰ: ﴿حتىٰ تضع الحرب أوزارها﴾ ذلك لأنّ تشديد أمر الدين وترسيخه يكون سبباً لعدم بقاء قوة المحـاربين ولوضع الحرب أوزارها.

والذي نستظهره منهما أقوائية الاحتمال الثاني، وعليه فللإثخان في آية سورة محمد ﷺ معنىً يختلف عنه في آية سورة الأنفال.

وسوف يأتي توضيح أكثر لهذا الموضوع عند الحديث عن التعارض بين الآيتين.

ما هو الحكم الذي يرتفع بعد الإثخان؟

لاشك أنّ الآيتين تؤكّدان علىٰ مسألة واحدة قبل الإثخان، ألا وهي القتل وعدم اتّخاذ الأسرىٰ. فالإكثار من القتل في صفوف العدو هو الغاية. وقد وقع الاختلاف فيما هو الحكم المرفوع بعد تحقق الغاية، هل هو وجوب القتل أم هو الجواز؟

وبناء علىٰ كون الحكم بالقتل للأسرىٰ قبل الإثخان هو الوجوب، فيجوز للإمام أن يقتلهم بعد تحقق الغاية «الإثخان» ولكن لايجب عليه.

وإن كان الحكم بالقتل قبل الإثخان هو الجواز فلا يجوز له ﷺ ذلك بعده؛ لأنّ معنى الغاية أنّ الحكم السابق يستمر إلىٰ حصول الغاية فإذا حصلت ارتفع.

وقد استظهر الجصّاص في *أحكام القرآن* وكذلك بعض فقهائنا أنّ المرفوع هو الجواز، وقد استدلّ علىٰ ذلك بوجود التفصيل بعد الغاية. فكأنّما الآية تقول: الحكم قبل الإثخان «فضرب الرقاب» أما بعده فلا خيار ثالث غير المَنّ والفداء.

ولو كان الحكم المرتفع بعد تحقق الغاية هو الوجوب لكانت الخيارات ثلاثة: مَنّ أو فداء أو قتل، وبما أن الأخير غير موجود ضمن التفصيل، والمقام مقام بيان وتفصيل، فهذا يدّل علىٰ أنّ الإثخان غاية للجواز، وأنّ الحكم المرتفع هو جواز قتل الأسرى المحتبسين أثناء الحرب.

يقول الجصّاص في *أحكام القرآن*:

«﴿فإمّا منّاً بعدُ وإمّا فداء﴾ ظاهره يقتضي أحد شيئين: إمّاالمَنّ وإمّا الفداء وذلك ينفي جواز القتل»[1].

أي أنّ الآية بصدد نفي الأمر الثالث «القتل» فهي كأنما تقول: إننا ما أردنا أن تضربوا رقابهم لأنكم عندكم الخيارات الأخرىٰ، وهي المَنّ والفداء.

ونقل عن السدي وابن جريج قبول دلالة الآية علىٰ نفي الجواز.

---

١. الجصّاص، *أحكام القرآن*، ج ٥، ص ٢٦٥.

وقال السيوطي في *أحكام القرآن* بامتناع القتل بعد الأسر [١].

وروى الطبري نفس الرأي عن ابن عباس وعمر وعطاء والحسن.

والذي نراه أنّ آية سورة الأنفال ﴿ماكان لنبيّ أن يكون له أسرىٰ﴾ لسانها لسان حرمة الإبقاء علىٰ حياة الأسير قبل الإثخان، فإذا أُثخِن ترتفع الحرمة، فيجوز للإمام أن يُبقي الأسير حيّاً.

وآية سورة محمد ﷺ ﴿فضرب الرقاب فإذا أثخنتموهم فشدّوا الوثاق﴾. أن الإثخان فيها غاية للوجوب، وبتحقّق الغاية يرتفع الوجوب، وهو الظاهر من صيغة الفعل المقدَّر الذي ناب عنه المفعول المطلق، فيبقىٰ للإمام جواز قتله كخيار إلىٰ جنب المَنّ والفداء.

وكلام الجصّاص السالف الذكر مردود، بأنّ الخيارات ثلاثة وليست اثنين والاسترقاق ثالثها وإن لم يرد في الآية فإنّ الروايات الصحيحة دلّت علىٰ ذلك.

إضافة إلىٰ أن قوله تعالىٰ: ﴿فإمّا منّاً بعد وإما فداء﴾ يعني فيما إذا اختار الإمام الإبقاء عليهم.

والذي يذهب إليه الشيخ الطوسي ﷺ هو رفع الوجوب أيضاً، أي أن الإثخان غاية للوجوب لا للجواز.

قال ﷺ: «والذي رواه أصحابنا أنّ الأسير إنْ أُخِذَ قبل انقضاء الحرب والقتال بأن تكون الحرب قائمة والقتال باقٍ، فالإمام مخيّر بين أن يقتلهم أو يقطّع أيديهم من خلاف ويتركهم حتىٰ ينزفوا وليس لهم مَنٌّ ولافداء، وإن كان أُخِذَ بعد وضع الحرب أوزارها وانقضاء القتال كان مخيّراً بين المَنّ والمفاداة إن بالمال أو بالنفس وبين الاسترقاق وضرب الرقاب» [٢].

وقد ذهب إلىٰ ذلك صاحب *مجمع البيان*. هذا ما يستظهر من الآية الكريمة.

أمّا الروايات فلا تذكر أكثر من ثلاث خيارات للإمام، وهي المَنّ والفداء والاسترقاق. وهذه هي:

١ ـ محمّد بن يعقوب الكليني، عن محمّد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن يحيىٰ،

---

١. الآلوسي، *روح المعاني*، ج٦، ص ٤٠.

٢. *التبيان*، ج ٥، ص ١٨٢.

عن طلحة بن زيد، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كان أبي يقول إنّ للحرب حكمين إذا كانت الحرب قائمة ولم تضع أوزارها ولم يثخن أهلها، فكل أسير اخذ في تلك الحال فان الإمام فيه بالخيار إن شاء ضرب عنقه، وإن شاء قطع يده ورجله من خلاف بغير حسم، وتركه يتشحّط بدمه حتىٰ يموت، وهو قول الله عزّوجلّ: ﴿إنَّمَا جَزاءُ الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَو تُقَطَّعَ أَيْدِيهِم وأَرْجُلَهُمْ مِن خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرضِ ذلِكَ لَهُم خِزيٌ فِي الدُّنيا وَلَهُم فِي الآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ﴾[١].

ألا ترىٰ أنّ المخيّر الذي خيّر الله الإمام علىٰ شيء واحد ـ وهو الكفر كما في *الكافي*، وفي بعض النسخ: «القتل» وفي التهذيبين: «الكل» ـ وليس هو علىٰ أشياء مختلفة، فقلت لأبي عبدالله عليه السلام: قول الله عزّوجلّ: ﴿أو يُنْفَوْا من الأرض﴾ قال ذلك الطلب أن تطلبه الخيل حتىٰ يهرب، فإن أخذته الخيل حكم عليه ببعض الأحكام التي وصفتُ لك، والحكم الآخر إذا وضعت الحرب أوزارها وأُثخِنَ أهلها، فكلّ أسير أخذ علىٰ تلك الحال فكان في أيديهم، فالإمام عليه السلام فيه بالخيار إن شاء مَنّ عليهم فأرسلهم، وإن شاء فاداهم أنفسهم، وإن شاء استعبدهم فصاروا عبيداً».

محمد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسىٰ، عن محمد بن يحيىٰ، عن عبدالله بن المغيرة، عن طلحة بن زيد نحوه[٢].

ولا خدش في سند الرواية من جانب طلحة بن زيد؛ من جهة كونه عامياً، فإنه ثقة وله كتاب، ورواياته معتمدة لدىٰ الأصحاب فينجبر بذلك.

حتّىٰ تضع الحرب أوزارها:

ماالمقصود منها؟ أجاب القرطبي قائلاً: في الآية تقديم وتأخير، ولا يستقيم معنىٰ الآية إلّا بتقديم ما كان مؤخراً وتأخير ما كان مقدّماً، وعليه ستكون قراءة الآية كالتالي:

﴿فَإذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتّىٰ إذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الوَثاقَ فَإمّا مَنّاً بَعْدُ

---

١. سورة المائدة: ٣٣.

٢. *وسائل الشيعة*، ج١١، ص٥٣، ح١.

وَإِمَّا فِدَاءً. ﴾

ويكون المعنىٰ كالتالي:

«اقتلوا الذين كفروا ولا تبقوا علىٰ أحد حتّىٰ تتوقّف الحرب، حتىٰ إذا أثخنتموهم وأكثرتم فيهم القتل فشدّوا الوثاق.. الخ

أقول: ويبدو أنّ القرطبي مشتبه في فهم كلمة ﴿حتىٰ تضع الحرب أوزارها﴾ فهي لا تعني حتّىٰ تتوقّف الحرب ـ كما يذهب أو كما يتبادر إلى الذهن ـ وإنما تعني حتّىٰ تنتهي الحرب، ولا يبقىٰ علىٰ وجه الأرض محارِب، ولا يبقىٰ للكفر سلطان وسيادة وقوة.

وعليه سيكون المعنىٰ الإجمالي للآية هكذا: اقتلوا وأكثروا القتل، فإذا فعلتم ذلك أوقفوا القتل ثمّ بعد ذلك شدّوا الوثاق، وهذه العملية تستمر إلىٰ قيام الحجّة (عجّل الله فرجه الشريف) حيث تضع الحرب أوزارها بعد قيامه وقضائه علىٰ كلّ كفر وشرك*.

فالقتل في كل معركة مغييّ بالإثخان في العدو، وشدّ الوثاق يبدأ بعد الإثخان، وهذه السنّة بكل تفاصيلها وأحكامها مغيّاة بـ﴿حتىٰ تضعَ الحربُ أوزارها﴾ واستقرار الإسلام وانتهاء الفتنة، وهو الظاهر من الآية أكثر بل هو المناسب لفهم الآية بشكل سليم.

العلاقة بين الآيتين:

قد يُتوهّم أن بين آية سورة الأنفال وآية سورة محمد ﷺ تعارضاً؛ لأنّ الأولىٰ تدلّ علىٰ عدم جواز اتّخاذ الأسرىٰ حتّىٰ بعد أن تضع الحرب أوزارها، أي تتوقّف وقوله: (حتىٰ يثخن

---

* ونقل القطب الراوندي نظير هذا القول عن قتادة فقال: وقوله: «حتّىٰ تضع الحرب أوزارها» قال قتادة: حتّىٰ لا يكون شرك. (ج١، ص٣٤٧) ونقل الطبرسي في *جوامع الجامع* الأقوال الأخر فقال: وقيل: أوزارها آثامها، يعني حتىٰ يترك أهل الحرب وهم المشركون شركهم ومعاصيهم وأن يسلموا فلا يبقىٰ إلّا الإسلام خير الأديان ولا تعبد الأوثان. وعن الفرّاء: حتّىٰ لا يبقىٰ إلاّ مسلم أو مسالم، وعن الزجّاج: يعني اقتلوهم وأسرّوهم حتىٰ يؤمنوا فما دام الكفر فالحرب قائمة أبداً.. (*جوامع الجامع*، س٤٧، ص٤٤٨).

أقول: وبغير هذا المعنىٰ لا يستقيم فهم الآية. لا كما يذهب القرطبي؛ لأنه علىٰ قوله يقتضي أن يكون المَنّ والفداء في الآية مغيّىٰ بأمرين هما: وقوف المعركة ووضع أوزارها أولاً. والإثخان في العدو ثانياً. في حين أنّ الإثخان لوحده هو بداية لجواز اتّخاذ الأسرىٰ بعد ارتفاع الحرمة به بالملازمة كما في سورة الأنفال أو بالصراحة كما في سورة محمد ﷺ والأمر لا يحتاج إلى التأملات المقلوبة.

في الأرض) حكمةٌ للحكم بقتل الأسرىٰ قبله. وآية سورة محمد ﷺ تدلّ علىٰ جوازه؛ لأنها تسمح بالمنّ والفداء صراحة بعد الإثخان في القتل، فتكون ناسخة لآية سورة الأنفال.

وجوابنا علىٰ هذا التوهّم أن نقول: إنه لا يوجد هناك تناف بين الآيتين حتىٰ يقال بالنسخ؛ لأنّ غاية توقّف القتل إثخانان وليس إثخاناً واحداً. إثخان في الأرض وإثخان في القتل. وفي معركة بدر لم يكن الإثخان الأول حاصلاً، فَأَمرَ الله بالقتل أن يستمرّ وأن لا يُستبقىٰ علىٰ أحد من أعدائه.

وفي آية سورة محمد ﷺ حصل الإثخان الأول «في الأرض» لقوة المسلمين يومئذ، فلم يبق إلّا الإثخان الثاني «في القتل» فأمر الله تعالىٰ بذلك بقوله: «فضرب الرقاب» وبذلك يرتفع التنافي بين الآيتين.

يقول القطب الراوندي في *فقه القرآن*:

«وهذه الآية [آية سورة الأنفال] نزلت في أُسارىٰ بدر قبل أن يكثر أهل الإسلام، فلما كثر المسلمون قال تعالىٰ: ﴿فإمّا منّاً بعد وإمّا فداء﴾ وهو قول ابن عباس وقتادة»[١].

إذن فالموضوع الذي لا يجوز فيه الأسر ـ وهو قلة أهل الأسلام ـ قد تبدّل إلىٰ كثرة أهل الإسلام، فجاز الأسر بعد الإثخان*.

ثمّ إنّنا لو فسّرنا الإثخان في الآيتين بمعنىٰ واحد، وآمنّا بأنّ الإثخان فيها واحد وليس اثنين، للزم القول بمفهوم الغاية. وهو ليس بحجة. ولو قلنا: هما إثخانان لأصطدمنا بالسيرة المخالفة.

وإذا قيل: إنّ الآيتين تتحدّثان عن الأسر فحسب ولم تتعرضا إلىٰ مسألة وقوف القتل وتوقّفه على الإثخان لخالفنا منطوقهما**.

---

١. الراوندي، *فقه القرآن*، ج ١، ص٣٤٨.

* أقول: إنّ الآيتين تتحدّثان عن أحكام الأسر قبل الإثخان وبعد الإثخان، فآية سورة الأنفال تفيد أنّ النبي لا يحق أن يكون له أسرى قبل الإثخان، وهو تعبير آخر عن وجوب قتلهم وبأسلوب أشدّ ممّا لو قيل: اقتلوا المشركين قبل أن تثخنوا، فإذا أُثخن كان له ذلك فإذا اتخذهم ارتفع عنهم وجوب القتل، ولا دليل على ارتفاع جوازه ـ كما يقول الأُستاذ فيما بعد ـ إذا كنا نحن وآية سورة الأنفال. نعم يستدل على ما عليه المشهور إذا استعنّا بآية سورة محمّد.

** أقول: إنّ حل هذه الإشكالات كالآتي:

١ ـ نقول: إنّ الآية بصدد بيان حكم الأسر قبل الإثخان فحسب؛ لمناسبة المورد ذلك وأما بعد الإثخان ففيهم من ←

فقه الأسر: الأقوال والأدلّة

لقد اتّفق فقهاء العامة والخاصة علىٰ أنّه لا إشكال في أنّ الكافر أثناء القتال يحرم أسره ويجب قتله، وأنّ الإمام مخيّر فيه بين أن يضرب عنقه أو يقطع يديه ورجليه من خلاف ويتركه ينزف دماً حتّىٰ يموت.

ولكن وقع الاختلاف فيما لو أُسِّرَ بعد الإثخان في القتل وبعد توقف المعركة ووضع أوزارها. فكان أربعة أقوال:

الأول: إنّ الإمام مخيّر فيه بين المنّ أو الفداء بأسارى المسلمين وبالمال أو القتل، وهو قول الشافعي وأبي يوسف ومحمد بن إسحاق وبعض من فقهاء الإمامية[1].

الثاني: إنّ الإمام مخيّر بين القتل والاسترقاق دون المفاداة والمنّ، وهو قول أبي حنيفة، وهو خلاف الكتاب والسيرة. فمِنَ الكتاب قوله تعالىٰ: ﴿فإمّا منّاً بعد وإمّا فداء﴾ ومن السيرة: مَنّ رسول الله ﷺ علىٰ عزّة الجمحي يوم بدر.

الثالث: إنّ الإمام مخيّر فيه بين المنّ والفداء والاسترقاق وليس له القتل، وهو قول مشهور الإمامية.

الرابع: إنّ الإمام مخيّر بين القتل والاسترقاق والمفاداة بالرجال دون المال وليس له المنّ، وهو قول الماوردي في *الأحكام السلطانية*[2]، وقول أبي يعلى الفرّاء الحنبلي، وهو خلاف ما ثبت بالسيرة المضبوطة عن رسول الله ﷺ.

← انتفى وجوب قتله بتحقّق الإثخان، وبيان حاله لو أسّر مفصّلٌ في آية سورة محمدﷺ وكونه مسكوتاً عنه في آية سورة الأنفال؛ لعلّه لغرض إغراء المؤمنين بقتل المشركين، الأنفع لهم من الإبقاء عليهم أحياء، ورجاء ما يتوقّعون من مال أو فداء أو خدمة بسببه. أو لغرض تبليغ المؤمنين أنهم في هذه المرحلة مادام الإثخان في الأرض غير حاصل فهم ليسوا بصدد شيء الّا قتل عدوهم واجتثاث قوّته فحسب لا تأسيره، بل ولا التفكير به ألبتة.

٢ ـ نفينا في الهامش أن يتوقّف إيقاف قتل المشركين علىٰ إثخانين، وقلنا: هو إثخان واحد، فلا يأتي الإشكال من هذه الجهة، إضافة إلىٰ مخالفة السيرة لو قلنا بتوقفه علىٰ إثخانين.

٣ ـ لا داعي لمخالفة المنطوق ولنَقُل: إنّ الآيتين كما تتحدّثان عن الأسر تتحدّثان أيضاً عن إيقاف القتل، ولا ضير من اجتماع ذلك.

١. ذهب إلىٰ ذلك منهم الشيخ الطبرسي في *مجمع البيان*، ج ٥، ص ٩٧.

٢. الماوردي، *الأحكام السلطانية*، ص ١٤١، هامش ١.

وهاهي الأقوال عند الإمامية مع أدلّتها بالتفصيل:

القول المشهور وأدلّته:

وهنا نذكر جملة من أقوال فقهاء مشهور الإمامية وأدلّتهم علىٰ ماذهبوا إليه.

وقبل استعراض الأدلّة على المسألة نذكر بعضاً من أقوال الفقهاء:

١ ـ قال الشيخ الطوسي في *المبسوط*: «وإن كان الأسر بعد انقضاء الحرب كان الإمام مخيّراً بين الفداء والمنّ والاسترقاق وليس له قتلهم، وأيُّ هذه الثلاثة رأىٰ صلاحاً وحفظاً للمسلمين فعله.

وإن أسلم سقط عنه القتل لا غير.

وإن أُسِّرَ رجل بالغ فان كان من أهل الكتاب أو ممن له شبهة كتاب فالإمام مخيّر فيه علىٰ ما مضىٰ بين الثلاثة، وإن كان من عبدة الأوثان، فإنّ الإمام مخيّر فيه بين المفاداة والمنّ وسقط الاسترقاق؛ لأنه لا يُقرّ علىٰ دينه بالجزية كالمرتد»[١].

٢ ـ وقال المحقق الحلّي في *شرائع الإسلام*: «والذكور البالغون يتعيّن عليهم القتل إن كانت الحرب قائمة مالم يُسلموا، والإمام مخيّر إن شاء ضرب أعناقهم وإن شاء قطع أيديهم وأرجلهم من خلاف. وإن أُسِّروا بعد تقضّي الحرب لم يقتلوا وكان الإمام مخيّر بين المنّ والاسترقاق. ولو أسلموا بعد الأسر لم يسقط عنهم هذا الحكم»[٢].

وإلىٰ هذا القول ذهب فقهاؤنا في *التذكرة* و*النهاية* و*الجمل والعقود* و*المهذب* و*السرائر* و*إشارة السبق*[*]، و*الشرائع* و*المختصر النافع* و*الجامع* لابن سعيد و*القواعد* و*اللمعة* و*المسالك* و*المنتهىٰ* و*التحرير* و*الخلاف* و*المختلف* و*الغنية* و*فقه القرآن* للراوندي.

---

١. الشيخ الطوسي، *المبسوط*، ج ٢، ص ٢٠.

٢. المحقق الحلّي، *شرائع الاسلام*، ج ١، كتاب الجهاد.

* يقول أبوالمجد الحلبي في *إشارة السبق إلىٰ معرفة الحقّ*: «ومن أسر قبل وضع الحرب أوزارها قُتل لا محالة، وبعدها يكون لولي الأمر حقّ الاختيار فيه إما بالقتل أو الاسترقاق أو المفاداة» ص١٩٧، *سلسلة الينابيع الفقهية*.

وبهذا يكون مجموع الأقوال في المسألة خمسة أقوال لا أربعة كما بيّن في البحث.

وأمّا أدلّتهم علىٰ ذلك فهي ما يلي:

١ـ الكتاب المجيد:

وهو ظاهر قوله تعالىٰ: ﴿حتّىٰ إذا أثخنتموهم فشدّوا الوثاق فإمّا مَنّاً بَعْدُ وإمّا فداء﴾ فلم يُذكر القتل في ضمن الخيارات، والمورد مورد تفصيل وبيان.

٢ـ الإجماع:

فقد قام علىٰ نفي جواز القتل بعد الإثخان، وقد حكي علىٰ ذلك[1]، وبه يتأيّد قول المشهور، ففي *المسالك*: «عليه إجماع أصحابنا».

وفي *المنتهىٰ والتذكرة*: «ذهب إلىٰ ذلك علماؤنا أجمع».

وفي *الخلاف*: «دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم».

وفي *الجواهر*: «بلا خلاف أجدُهُ فيه»[2].

٣ـ الروايات:

وهي كافية للاستدلال علىٰ هذا القول؛ لأنّها صريحة فيه. ومنها ما هو تامّ سنداً وإليك بعضها:

١ ـ رواية طلحة بن زيد ـ وننقل منها محل الشاهد لطولها ـ:

محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن يحيىٰ، عن طلحة ابن زيد، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «.... والحكم الآخر إذا وضعت الحرب أوزارها وأثخن أهلها فكلّ أسير أُخذ علىٰ تلك الحال فكان في أيديهم، فالإمام فيه بالخيار إن شاء مَنّ عليهم فأرسلهم، وإن شاء فاداهم أنفسهم، وإن شاء استعبدهم فصاروا عبيداً»[3].

---

١. إشارة إلى محكي *التذكرة والمنتهى* وغيرهما من كتب العلّامة. جاء ذلك في *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص٢٧.

٢. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص١٢٤.

٣. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص٥٣، ح ١.

وطلحة بن زيد عاميّ له كتاب، ولكن الأصحاب عملوا برواياته، وقال الشيخ في *الفهرست*: إنّ كتابه معتمد.

فالرواية إذن تامة سنداً وصريحة دلالة في أنّ للإمام ثلاث خيارات.

٢ ـ وبإسناده ـ محمد بن يعقوب الكليني ـ عن محمد بن الحسن الصفّار، عن عليّ بن محمد، عن القاسم بن محمد بن سليمان بن داود المنقري، عن عيسىٰ بن يونس، عن الأوزاعي، عن الزهري، عن عليّ بن الحسين عليه السلام (في حديث) قال: إذا أخذت أسيراً فعجز عن المشي ولم يكن معك محمل فأرسله ولا تقتله، فإنك لا تدري ما حكم الإمام فيه. وقال: «الأسير إذا أسلم فقد حقن دمه وصار فيئاً».

ورواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن القاسم بن محمد، عن المنقري.

ورواه الصدوق في *العلل* عن أبيه، عن سعد بن عبدالله عن القاسم بن محمد مثله.

وصدر الرواية «فإنك لا تدري ما حكم الإمام فيه» كما هو واضح يوحي بجواز القتل. وذيلها «الأسير إذا أسلم فقد حقن دمه وصار فيئاً» فيه إشعار بأنه قبل الإسلام يجوز قتله بإذن الإمام، ولكن الرواية ضعيفة.

وهناك روايات واضحة الدلالة أيضاً على القول في *سنن البيهقي*[1] من أرادها فليطلبها هناك.

فائدة: لقد ذكرنا أنّ توقف القتل في آية سورة الأنفال وآية سورة محمد صلى الله عليه وآله كان علىٰ أمرين:

الأول: الإثخان في الأرض، وقد تمّ بعد معركة بدر بعد أن استقرّ الدين في الجزيرة العربية، وعرف العرب أنّ هذا الأمر قد تمّ، ولربما بعد معركة أحد.

والثاني: الإثخان في القتل، وعليه فالقتل يجب أن يستمر إلىٰ أن يحصل كلا الأمرين، ولمّا حصل الأمر الأول لم يبق إلّا الثاني، فإذا حصل لم يكن هناك دليل علىٰ وجوب قتلهم بعد ارتفاعه بتحقق الإثخان في القتل.

وإلىٰ هذا الفهم ذهب الجصّاص قائلاً به حتىٰ مع بقاء الحرب وعدم وضع أوزارها.

---

١. البيهقي، *السنن*، ج ٦، ص ٣١٩ ـ ٣٢٣.

وأمّا نحن فنقول: بل لا دليل لدينا علىٰ نفي القتل ولو بنحو الجواز من خلال آية سورة الأنفال.

نعم الدليل علىٰ نفيه إذا كنّا نحن وآية سورة محمد ﷺ لقوله تعالىٰ: ﴿فشدّوا الوثاق﴾. ومنه يكون الاستدلال بالآيتين يساعد في بابه علىٰ إثبات القول المشهور.

القول (غير المشهور) وأدلته:

وهو أنّ الإمام مخيّر فيمن أُسِرُ من الكفّار بعد أن تنقضي الحرب بين أربعة أمور هي: (المنّ والفداء والاسترقاق والقتل).

ذهب إليه ابن البرّاج في *المهذب* والطوسي في *الخلاف** *والتبيان* في تفسير آية سورة القتال، حيث قال: «والذي رواه أصحابنا إن كان بعد وضع الحرب أوزارها وانقضاء الحرب والقتال، كان الإمام مخيّراً بين المنّ والمفاداة إما بالمال أو النفس وبين الاسترقاق وضرب الرقاب، فإن أسلموا في الحالين سقط جميع ذلك وصار حكمه حكم المسلم»[1].

وقال الشيخ الطبرسي في *مجمع البيان*: «واختلف في ذلك فقيل: كان الأسر محرماً بآية الأنفال ثمّ أُبيح بهذه الآية [أي آية سورة محمد ﷺ] لأنّ هذه السورة نزلت بعدها. فإذا أُسّروا فالإمام مخيّر بين المنّ والفداء بأسارى المسلمين وبالمال وبين القتل والاستعباد. وهو قول الشافعي وأبي يوسف ومحمد بن إسحاق (صاحب *المغازي*).

وقيل: إنّ الإمام مخيّر بين المنّ والفداء والاستعباد وليس له القتل بعد الأسر. وقيل: إن حكم الآية منسوخ بقوله: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾وبقوله: ﴿فامّا تثقفن بهم في الحرب﴾عن قتادة والسدي وابن جريج. وعن ابن جريج، والضحاك: الفداء منسوخ.

والمروي عن أئمة الهدىٰ عليهم السلام أنّ الأسارىٰ ضربان: ضرب يؤخذون من قبل انقضاء القتال والحرب قائمة، فهؤلاء يكون الإمام مخيّراً بين أن يقتلهم أو يقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف.

---

*. قال الشيخ في *الخلاف*: «إذا أخذ أسيراً كان الإمام مخيّراً بين قتله أو المنّ عليه أو استرقاقه أو مفاداته». مسألة رقم ١٢، ج ٢، ص١١٣. وأمّا كلام القاضي ابن البراج فقد ذكره الأستاذ، وسيأتي بعد قليل.

١. الطوسي، *التبيان*، ج ٢، ص٥٩٢.

والضرب الآخر الذين يؤخذون بعد أن وضعت الحرب أوزارها، فالإمام مخيّر بين المنّ والفداء أما بالمال أو بالنفس وبين الاسترقاق وضرب الرقاب»[١].

والقاضي ابن البراج من القدامىٰ قال في *المهذّب*: «إن شاء قتلهم وإن شاء فاداهم وإن شاء مَنّ عليهم وإن شاء استرقّهم، ويفعل في ذلك ما يراه صلاحاً في التدبير والنفع للمسلمين»[٢].

ودليل أصحاب هذا القول هو ما يلي:

١ـ الكتاب المجيد:

في قوله تعالىٰ: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ أي قبل الحرب وبعدها كما ورد في كلمات الطبرسي[٣].

٢ـ الروايات:

ومنها صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام وهي ـ كما في *الوسائل* ـ كالتالي:

«محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن يحيىٰ، عن أيوب بن فرج، عن صفوان، عن ابن مسكان، عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لن يقتل رسول الله صلى الله عليه وآله صبراً* قط غير رجل واحد عقبة بن أبي معيط، وطعن ابن أبي خلف فمات بعد ذلك»[٤].

أي أنّ هذا العمل صحيح؛ لأنه عمل رسول الله حيث قتل الأسير. وللإمام من بعده ذلك.

وقد وجّه القائلون بهذا القول الآية الكريمة، وكذلك موثّقة طلحة بن زيد التي مرّ ذكرها بأنها لرفع توهّم الحظر عن الثلاثة.

فقد يتوهم أنّ المنّ والفداء والاسترقاق محظور بعد أن وضعت الحرب أوزارها، فرفعت الآية والموثقة توهم هذا الحظر إلىٰ جنب مشروعية القتل.

---

١. *مجمع البيان*، ج٥، ص٩٧.

٢. *المهذب*، ج١، ص٣١٧.

٣. *مجمع البيان*، ج٥، ص٩٧.

*. صبراً: والأصل في الصَّبْر الحبس. (*مجمع البحرين*، ج٣، ص٣٦٠، مادة صبر) ويقول ابن منظور في *لسان العرب*: وكلّ ذي روح يُصْبَرُ حيّاً ثمّ يرمىٰ حتىٰ يقتل فقد قُتِلَ صَبْراً. ج٤، ص٤٣٨.

٤. *وسائل الشيعة*، ج١١، ص١١٣.

٣ـ السيرة المباركة:

وفيها مجموعة أحداث تدل علىٰ جواز قتل الأسير بعد الإثخان منها:

أ ـ قتل أبي عزّة الجمحي:

فقد جاء في سنن *البيهقي* ما يلي:

«أخبرنا أبو عبدالله الحافظ عن أبي هريرة قال: قال أبو عزّة يوم بدر: يا رسول الله أنت أعرف الناس بفاقتي وعيالي، وأنت ذو بنات قال: فرَقَّ له، ومَنَّ عليه، وعفا عنه، وخرج إلىٰ مكّة بلا فداء، فلما أتىٰ مكة هجا النبيّ ﷺ وحرّض المشركين علىٰ رسول الله ﷺ فأُسِّرَ يوم أحد وأُتي به رسولَ الله ﷺ قال: وكان رسول الله ﷺ يقول: لا يلدغ المؤمن من جُحر مرتين»[١].

فالدلالة تامّة على المطلوب إلّا أنّ البيهقي يقول هنا: إسناد فيه ضعف، وهو مشهور عند أهل المغازي.

ب ـ وعن سنن *البيهقي* أيضاً:

«وكان ممن ترك رسول الله ﷺ من أسارىٰ بدر بغير فداء المُطَّلِب بن حنطب المخزومي وكان محتاجاً فلم يفاد فَمَنّ عليه رسول الله ﷺ، وابن عزّة الجمحي فقال: يارسول الله بناتي؛ فرحمه فَمَنّ عليه. وصيفي بن عابد المخزومي أخذ عليه رسول الله ﷺ فلم يفِ»[٢].

ج ـ تحكيم سعد بن معاذ في أمر يهود بني قريظة:

جاء في سيرة *ابن هشام*، عن سعد بن إبراهيم، قال: سمعت أبا أُمامة بن سعد يحدّث عن أبي سعيد الخدري أنّ بني قريظة لما نزلوا علىٰ حكم سعد بن معاذ رضي الله عنه أرسل إليه رسول الله ﷺ: قوموا إلىٰ سيدكم أو إلىٰ خيّركم، فقال: إنّ هؤلاء نزلوا علىٰ حكمك فقال: إني أحكم فيهم أن تقتل مقاتلتهم وتسبىٰ ذراريهم فقال رسول الله ﷺ: حكمت بحكم الملك أو ربما قال: حكمت بحكم الله من فوق سبع سماوات...(أخرجه البخاري ومسلم في *الصحيح*) أو: لقد حكمت فيهم بحكم الله فوق سبع أرقعة كما جاء في كتب السيرة علىٰ رواية ابن إسحاق.

١و٢. البيهقي، *السنن*، ج٦، ص٣٢٠.

وهذه الرواية كما ترىٰ أقوىٰ دلالة من سابقاتها.

وفي رواية أُخرى عن عطية القرضي، عن رسول الله ﷺ قال: عرضنا على رسول الله ﷺ زمن قريظة فمن كان منّا محتلماً أو نبتت عانته قتل، فنظروا إليّ فلم تكن نبتت عانتي فتركت»[١].

وفي *وسائل الشيعة*، روي عن أبي البختري قال: إنّ رسول الله ﷺ عرضهم يومئذ على العانات فمن وجده انبت قتله ومن لم يجده أنبت ألحقه بالذراري[٢].

هذه هي السيرة المروية عن رسول الله ﷺ في الكتب التاريخية والحديثية.

وعيب هذا القول أنّه غير مشهور عند أصحابنا وإلّا فالأدلة عليه قوية كما هو ملاحظ، وهي الآيات، وصحيحة الحلبي، والسيرة المباركة، ولا سيما سيرته ﷺ في معركة بني قريظة.

مناقشة أدلة غير المشهور:

وقبل الدخول في مناقشة أدلة قول غير المشهور ينبغي الإشارة إلىٰ أنّ أحد القائلين بهذا القول هو الشيخ الطوسي، ولكن ورد له القول به في تفسيره *التبيان*، وهو علىٰ خلاف ما ذهب إليه من موافقة المشهور في كتبه الفقهية الثلاثة *النهاية والخلاف والمبسوط*[٣]. ولا يدرىٰ هل أنّ *التبيان* أسبق من كتبه الفقهية أم أنّ كتبه الفقهية أسبق من *التبيان*.

وأمّا مناقشة الأدلّة فهاهي حسب تسلسلها في البحث:

مناقشة الدليل الأول:

أ ـ ﴿.. فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوهُمْ ..﴾[٤].

فقد استدل بإطلاقها علىٰ قتل المشركين سواء وجدوا قبل الأسر أو بعد الأسر، إلّا أنّه يمكن تقييد إطلاقها بالتفصيل الوارد في سورة محمد ﷺ بعد الإثخان؛ إذ به يتضح تماماً المراد

---

١. *مستدرك الحاكم*، ج ٣، ص ٣٥.

٢. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ١١٢.

٣. *النهاية*، ص ٩٦؛ *الخلاف*، ج ٢، ص ٣٢٢؛ *المبسوط*، ج ٢، ص ٢٠.

٤. سورة التوبة: ٥.

الجدّي من الإطلاق الوارد في آية الاستدلال المزبور.

وعليه سننتهي إلى التقييد فيكون معنىٰ الآية هكذا: «اقتلوا المشركين قبل الإثخان حيث وجدتوهم والمعركة قائمة أو قبل انقضائها. أما إذا وضعت الحرب أوزارها فشدّوا الوثاق فإمّا منّاً بعدُ وإما فداء...» ولا قتل.

مناقشة الدليل الثاني:

ب ـ صحيحة الحلبي التي مرّ بنا أنها نصّت علىٰ أنّ رسول الله لم يقتل أحداً صبراً قط إلّا عقبة بن معيط؛ وهذا كاف للاستدلال بجواز قتل المشرك بعد أن تضع الحرب أوزارها، سيّما وأنّ الرسول ﷺ مأمور في معركة بدر بالقتل حتىٰ الإثخان في الأرض. ولكن يقال في مناقشة هذا الدليل: إنّ الإثخان في الأرض لمّا يتم بعدُ في معركة بدر، فما صدر فيها من القتل بعد وضع الحرب أوزارها لا يتنافىٰ وقول المشهور بعدم جواز القتل بعد الإثخان، بل يبقىٰ قول المشهور علىٰ متانته حتىٰ مع هذه الصحيحة.

مناقشة الدليل الثالث:

ج ـ أما قضية قتل أبي عزة الجمحي بعد أسره للمرة الثانية فلم يقع بعنوانه الأولي، من دعوىٰ جواز قتل الأسير المشرك بعد أن تضع الحرب أوزارها، بل بعنوانه الثانوي وهو خيانة رسول الله ﷺ حيث اشترط عليه ﷺ أن لا يعود إلىٰ حرب المسلمين مرة أخرىٰ عند العفو عنه فيمن عفا عنه من أسارىٰ بدر، فعاد إلىٰ حرب المسلمين، بل وحرّض علىٰ حربهم وهجا رسول الله ﷺ واستهزأ به وسخر منه في أندية قريش، الأمر الذي دعا رسول الله ﷺ أن يعلّل قتله بـ«أنّ المؤمن لا يلدغ من جحر مرتين». وعليه فقتلُه لم يتمّ بعنوان أسير حرب بل بعنوان خائن.

وأما حكم سعد بن معاذ ـ الذي حكم بقتل يهود بني قريظة وسبي ذراريهم ونسائهم حتىٰ ذكرت كتب التاريخ أنّه قتل منهم في ذلك اليوم من ٦٠٠ ـ ٨٠٠ قتيل ـ فاحتملوا فيه أمرين وكلاهما وارد، وهما:

الأول: أن يكون قتلهم لأجل غدرهم برسول الله ﷺ ونقضهم العهد.

الثاني: أن يكون نزولاً عند رأيهم حيث حكّموه بدمائهم وقبلوا حكمه. فكانوا قد قتلوا أيضاً بالعنوان الثانوي.

إلّا أنّ هذين التوجيهين أضعف من أن يقاوما هذه السيرة بالإقرار من رسول الله ﷺ؛ إذ القضية تناولت حياة ٦٠٠ ـ ٨٠٠ شخص ولا يمكن أن تنتقض بهذه السهولة.

ثمّ إنّ هذه الرواية متواترة سنداً ومضموناً، وحملها على العناوين الثانوية صعب؛ لأنّها مقتلة كبيرة، فطرح الدليل القوي بهذه الطريقة لا يكفي، وعليه فلا يُرىٰ لقتلهم من مبرِّر سوىٰ أنّه حكَّمَ الله عزّ وجلّ فيهم.

إذن نحن أمام رأيين فقهيين: أحدهما مشهور، والآخر غير مشهور.

وقد عبّر صاحب *الجواهر* عن هذا الرأي غير المشهور بأنه لا يعتدُّ بخلافه، علاوة علىٰ أنّ القائلين به هم الشيخ الطوسي في تفسيره *التبيان* والقاضي بن البراج في *المهذب* والعلّامة الحلي في *التذكرة*. وقد مرّ قول العلمين الأولين، وهذا قول العلّامة: «وإن حكم بقتل الرجال وسبي النساء والذرّيّة وغنيمة الأموال نُفّذ جميعاً كقضية سعد»[1].

فماذا نعمل إذن؟ سيّما لا نستطيع أن نرفض الرأي الثاني؛ لأنه غير مشهور، فضلاً عن أن المناقشة الصغروية لقضية سعد في يهود بني قريظة ضعيفة كما ذكرنا.

وهنا يحقّ لنا أن نتساءل ماهو القدر المتيقن منها لنأخذ به؟

الجواب: هو الأول، وهو المطابق للاحتياط فيما لو كان التخيير بين ثلاثة أمور لا دماء بينها وأربعة بينها ذلك.

ولولا أنّ هذا الاحتياط يصطدم بالسيرة القطعية لرسول الله ﷺ في قتل أسارى الحرب بعد انقضاء الحرب لكان وجوبياً.

ومع ذلك نستطيع القول بأن الأوفق من القولين هو قول المشهور؛ لإمكان توجيه هذه السيرة بما وجّهت به آنفاً*.

---

١. *التذكرة*، ج ١، ص ٤١٨.

* ولإمكان القول بأن الحكم بعدم جواز قتل الأسير فيما لو وضعت الحرب أوزارها مقيد فيما لو كان قد سبقه الإثخان ←

إسلام الأسير الكافر:

لإسلام الأسير الكافر حالتان:

الحالة الأولىٰ: أن يكون إسلامه قبل الظفر به في دار الحرب والحرب قائمة أو قبل الحرب أو بعدها.

الثانية: أن يكون إسلامه بعد الظفر به والحرب قائمة.

أما الحالة الأولىٰ فلا يجوز قتله ولا إسترقاقه ولا مفاداته؛ لقوله تعالىٰ: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقىٰ إِلَيْكُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِناً﴾[1] أي لا تقولوا لمن أسلم لست مؤمناً فتقتلوه[2].

وقوله ﷺ: «أُمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يقولوا: لا إله إلّا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم»[3].

ولرواية حفص بن غياث قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل من أهل الحرب إذا أسلم في دار الحرب فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك، فقال: إسلامه إسلام لنفسه ولولده الصغار وهم أحرار، وولده ومتاعه ورقيقه له، فأمّا الولد الكبار فهم فيء للمسلمين إلّا أن يكونوا أسلموا قبل ذلك، وأمّا الدور والأرضون فهي فيء فلا يكون له؛ لأن الأرض هي أرض جزية لم يجر فيها حكم الإسلام، وليس بمنزلة ما ذكرناه؛ لأن ذلك يمكن احتيازه وإخراجه إلىٰ دار الإسلام[4]. وضعفها منجبر بالاجماع كما هو في *الجواهر*، وهذه عبارته فيه علىٰ

← في العدو، ولما كانت غزوة بني قريظة خالية من هذا القيد كان قتل الأسير أمر نافذ، ولا يرفعه وضع الحرب أوزارها. هذا أولاً.

وثانياً: إذا جاز قتل من خان ونقض العهد مع رسول الله ﷺ بعد أسره، فما هو الحرج لو قتل أكثر من واحد؛ فإنّ الحرمة واحدة لو كانت فلا حرج إذن من قتل ٦٠٠ ـ ٨٠٠ نفر من بني قريظة بعد أن ثبت نقضهم وخيانتهم العهد وانضمامهم إلىٰ صفوف الأحزاب يحاربون الرسول ﷺ في معركة الأحزاب.

١. سورة النساء: ٩٤.

٢. *البيان*، ج٣، ص٢٩٧؛ *كنز العرفان*، ج١، ص٣٧٢.

٣. رواه البيهقي في سننه: ج٩، ص٤٩؛ و*الدارمي*، ج٢، ص٢١٨؛ وابن ماجة، ج٢، ص٣٤٠؛ والبخاري في صحيحه، ج١، ١٢٠ـ١٩٠؛ و*البحار*، ج٨، ص٣٤٣.

٤. *وسائل الشيعة*، ج١١، ص٨٩، ح١؛ *جواهر الكلام*، ج٢١، ص١٣٦ وص١٤٣.

شرائع الإسلام:

«إذا أسلم الحربي في دار الحرب حقن دمه وعصم ماله مما ينقل كالذهب والفضة والأمتعة دون ما لا ينقل كالأرضين والعقار؛ فإنّها فيء للمسلمين، ولحق به ولده الأصاغر ولو كان فيهم حمل بلا خلاف أجده في شيء من ذلك كما اعترف به غير واحد، بل ولا إشكال بعد الأصل والعمومات وخصوص خبر حفص بن غياث المنجبر بما عرفت»[1].

أما الأصل الذي استدلّ به صاحب *الجواهر* رحمه الله فهو عدم جواز التصرّف في مال الغير، وأي تصرّف أشدّ من القتل والذي يقتضي عدمه بلا شكّ.

وأما الحالة الثانية، وهي حالة من كان إسلامه بعد الظفر به والحرب قائمة لا يسقط عنه إلّا القتل خاصة دون الخيارات الأخرىٰ، أي المنّ والفداء والاسترقاق.

ومما يدل علىٰ ذلك ـ بعد الإجماع المنصوص عليه في *التذكرة*[2] *والمنتهىٰ*[3] والمعبّر عنه بنفي الخلاف في عبارة *الجواهر*[4] ـ الحديث المتقدم الذي تواتر نقله عنه صلى الله عليه وآله، ورواية الزهري عن الإمام زين العابدين عليه السلام كما في *جامع أحاديث الشيعة*[5]: «الأسير إذا أسلم حقن دمه وصار فيئاً».

وما روي أنّ زهير بن حرب، وعلي بن حجر السعدي (واللفظ لزهير)، قالا: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، حدّثنا أيوب عن أبي قلابة، عن أبي المهلّب عن عمران ابن الحصين، قال: كانت ثقيف حلفاء لبني عقيل، فأسرت ثقيف رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، وأسر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله رجلاً من بني عقيل، وأصابوا معه القضباء، فأتى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وهو في الوثاق، قال: يامحمد، فأتاه فقال: ماشأنك؟ فقال: بمَ أخذتني، وبمَ أخذت سابقة الحاج؟ فقال: (اعظاماً لذلك) أخذتك بجريرة حلفائك ثقيف، ثم انصرف عنه، فناداه، فقال: يامحمد يامحمد! وكان رسول الله صلى الله عليه وآله رحيماً رقيقاً، فرجع إليه، فقال: ماشأنك؟

---

١. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ١٤٣.
٢. *التذكرة*، ج ١، ص ٤٥٢.
٣. *المنتهىٰ*، ج ٢، ص ٩٢٨.
٤. *جواهر الكلام*، ج ٢٩، ص ١٤٣.
٥. *جامع أحاديث الشيعة*، ج ١٣، ص ١٧٥.

قال: إني مسلم، قال: لو قلتها وأنت تملك أمرك أفلحت كلّ الفلاح، ثم انصرف، فناداه، فقال: يامحمد! فأتاه فقال: ما شأنك؟ قال: إني جائع فأطعمني، وضمآن فاسقني، قال: هذه حاجتك ففدي بالرجلين»[١].

فالإسلام بعد الظفر به إذن لايُسقط عنه ـ علىٰ ضوء هذه الروايات ـ إلّا القتل، أما المنّ والفداء والاسترقاق فتبقىٰ علىٰ حالها، سوىٰ أنّ المنّ يثبت له بضرورة الأولوية كما يقول صاحب *الجواهر* رحمه الله وهذه عبارته:

قال: «لا خلاف في أنّ له المنّ عليه حينئذ، بل ولا إشكال ضرورة أولويته بذلك من الأسر بعد تقضّي الحرب ولما يُسلِم، وإنما الكلام في ضم الاسترقاق والفداء إليه وعدمه»[٢].

وقد صرّح الشيخ في *المبسوط* ببقاء الثلاثة قائلاً: «وإنْ أسلموا لم يسقط عنهم هذه الأحكام الثلاثة، وإنما يسقط عنهم القتل لا غير. وقد قيل: إنّه إن أسلم سقط عنه الاسترقاق؛ لأنّ عقيلاً أسلم بعد الأسر ففاداه النبيّ صلى الله عليه وآله ولم يسترقّه»[٣].

وسقوط الثلاثة: القتل والفداء والاسترقاق قبل الظفر به، وسقوط القتل لا غير بعد الظفر به والحرب قائمة محلّ اتفاق الفقهاء ولم يخرج عن هذا الاتفاق في الحالين إلّا هبة الدين الراوندي في *فقه القرآن* حيث قال[٤]: «فإن أسلموا في الحالين سقط جميع ذلك وصار حكمهم حكم المسلمين لقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾. ولقوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلا عدوان إلّا عَلى القَومِ الظّالِمِينَ﴾.

مسألة: ما لو اختار الإمام الفداء والاسترقاق.

لو أنّ الإمام اختار المنّ والقتل فلا كلام في المسألة. أما لو اختار الفداء والاسترقاق فإنّ

---

١. *صحيح مسلم*، ج ٥، ص٧٨.
٢. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص١٢٥.
٣. *المبسوط*، ج ٢، ص ٢١. إنّ سقوط الإسترقاق في القول الذي ذكره المبسوط مع غضّ النظر عن سند الدليل مردود؛ لأنّه حصل بعد طلب الفداء واختياره، وأين هو من سقوطه بالإسلام الذي هو محل الكلام.
٤. *فقه القرآن*، ج ١، ص٣٤٧. وأما قوله رحمه الله فمردود أيضاً؛ لأنّ الانتهاء الذي عنته الآية هو الانتهاء عن الكفر والفتنة ولا يحصل إلّا بالإسلام، فإذا أسلم فقد حقن دمه وماله. أما الأحكام الثابتة بسبب الأسر فتبقىٰ علىٰ حالها ﴿فإما منّاً بعد وإما فداء﴾ والاسترقاق ثابت بالرواية كما حقّق في محله من البحث. وإنما ارتفع القتل؛ لأنه لا يجوز قتل المسلم وإن كان أسيراً. أما مفاداته واسترقاقه الثابتان عليه بسبب الأسر فلا رافع لهما؛ لأنّ الأسر باقٍ فيه، فارتفاعهما إذن يحتاج إلىٰ دليل، وهو ليس. بل الدليل علىٰ ثبوتهما.

المسألة ستلحق في باب القضايا المالية، فبدلاً من أن يكون البحث في أحكام الأسارىٰ يتحوّل مباشرة إلى البحث عن غنائم الحرب التي تشمل المال الذي يأخذه عن فداء الأسرىٰ لأنفسهم وتشمل مالية الرقيق.

فهل يتعلق به حقّ الغانمين فيأخذون الأربعة أخماس ابتداءً ويتركون الخمس الخامس للإمام عليه السلام؟ أم أنّ الإمام عليه السلام يملك الغنيمة كلّها فيصرف منها لحاجات الإسلام ولكلّ ما ينوبه، ويخرج منها كلّ ما جعله من جعائل وجوائز قبل المعركة، ومن ثمّ يقسّم الفائض إلىٰ خمسة أخماس خمس له وأربعة أخماس للمقاتلة؟

أقول: إنّه من غير الصحيح في فهم مسألة تقسيم الغنائم أن نعتمد فقط علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ...﴾.

فآية الأنفال يُقرَّرُ من خلالها أمران:

الأول: أنّ الأنفال وهي الأموال العامة لله وللرسول.

والثاني: أنّ مورد نزولها في غنائم بدر دليلٌ علىٰ أنّ الغنائم قطعاً مقصودة لها.

وعليه فمِنْ ضمّ الكبرىٰ والصغرىٰ ينتج لدينا: أنّ الغنائم لله عزّوجلّ وللرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده لخلفائه الطاهرين عليهم السلام يضعونها في نوائبهم وحاجاتهم، وحاجات الإسلام، من رواتب العاملين والجند وجعائل الأدلّاء علىٰ عورات العدو، ومن ثمّ يقسّمون الباقي إذا بقي خمسة أخماس، خمس للرسول و$\frac{4}{5}$ للمقاتلين.

ثمّ إنّ حاجات الإسلام ومصروفات الإمام فيما يسدّ به الخلل ويعطيه من جوائز وجعائل لو أنها استوعبت كلّ الغنيمة فليس للمقاتلين أن يعترضوا عليه؛ لأنّ حقّهم قد تعلّق بالزائد وليس بالغنيمة من رأس. هذا هو الفهم العملي الصحيح لآيتي الأنفال والغنيمة معاً. وقد تبيّن من خلاله الفهم الصحيح أيضاً لآية الغنيمة.

تصورات عن الغنيمة:

ثمّ إنّ جذور التوهّم في فهم مسألة الغنيمة ناشئ من قضيتين:

١ ـ العرف السائد، أي ما يعبّر عنه بالذهنية الجاهلية في أنّ الغنيمة للمقاتِل.

٢ ـ الفهم المتبادر من قوله تعالىٰ: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالاً طَيِّباً وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ والذي من لوازمه أنهم يملكون الغنائم والأنفال أولاً ثمّ يجوز لهم الأكل منها والتصرف بها.

وسيقع البحث في كلا القضيتين على التوالي كالآتي:

القضية الأولىٰ: وخلاصتها أنّ الغنيمة للمقاتل، بل أكثر من هذا أنّه ورد في الآثار أنّ المسلمين في معركة بدر بالغوا في الأسر وكان الرجل يقي أسيره أن يناله الناس بسوء[1] كل ذلك لغرض الاسترقاق، أو كانوا يتصوّرونه خالصاً لهم ومغنماً يطمعون فيه، بل كان بعضهم يغير على البعض الآخر؛ لغرض الغنائم وسدّ الجوع والفاقة، وللكسب.

وقد خرج المقاتلون الإسلاميون في معركة بدر بهذه الذهنية السابقة معتقدين أن الغنيمة لهم، فصار الشجار فيمن يأخذها أو في كيفية ملكها واقتسامها بينهم أو فيهما معاً، فهل يأخذها الشباب الذين كانوا في الخطوط الأولىٰ الذين كانوا يقاتلون العدو ويلاحقونه ويطالب بعضهم رسول الله ﷺ بجعائلهم التي جعلها لهم قبل المعركة وأثنائها؟ أم يأخذها الكهول الذين كانوا يتعهدون حماية موقع رسول الله ﷺ محدقين به؟ أم يأخذها الذين جمعوها وحَوَوْها؟

فكيف تقسّم؟ ومن يأخذها؟ وقد ساءت أخلاق القوم فيها كما يروىٰ عن عبادة بن الصامت، وألحّوا علىٰ رسول الله ﷺ أن يقسّمها عليهم، فنزلت الآية ﴿يَسأَلُونَكَ عَنِ الأَنفالِ﴾ لإنهاء هذا الشجار، ولتغيير هذا الفهم لأمر الأنفال والغنيمة، ولوضع أسس الذهنية الإسلامية في هذا المجال.

القضية الثانية: وخلاصتها: أنّ الآية الكريمة ﴿فكلوا مما غنمتم حلالاً طيباً، واتقوا الله إنّ الله غفور رحيم﴾ تجوِّز لهم أن يتملكوا الغنائم إلّا ما استثناه الله تعالى من ذلك بقوله تعالى: ﴿فانّ لله خمسه﴾.

وعليه فإنّ الله تعالى قد أذِنَ لهم في تملك أربعة أخماس الغنائم، وهو تصوّر غير صحيح، وغير مقصود من آية الغنيمة من سورة الأنفال. والدليل على بطلان هذا التصور الروايات

---

١. *الميزان في تفسير القرآن*، ج ٩، ص١٣٦.

العديدة في هذا الشأن، وإليك بعضها:

الدليل الأول: الروايات:

أ ـ أخرج بن جرير، عن مجاهد أنّهم سألوا النبي ﷺ عن الخمس بعد الأربعة الأخماس، فنزلت ﴿يسئلونك عن الأنفال﴾ وأخرج عبد بن حميد، عن عكرمة: ﴿يَسئلونك عن الأنفال﴾ قال: كان هذا يوم بدر، وأخرج النحّاس في ناسخه عن سعيد بن جبير أنّ سعداً ورجلاً من الأنصار خرجا يتنفّلان فوجدا سيفاً ملقىً فخرّا عليه جميعاً. فقال سعد: هو لي، وقال الأنصاري: هو لي، لا أسلمه حتى آتي رسول الله ﷺ. فأتياه فقصّا عليه القصة. فقال رسول الله ﷺ: ليس لك ياسعد ولا للأنصاري ولكنه لي. فنزلت ﴿يسئلونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله﴾. يقول: سلّما السيف إلى رسول الله ﷺ ثم نسخت هذه الآية. فقال تعالى: ﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾[1].

فالإسلام علىٰ ضوء هذه الرواية غيّر تلك الذهنية السابقة التي كانوا يحاربون من منطلقاتها المادية، وأحلّ محلّها ذهنية قرآنية لا ترىٰ هدفاً للقتال إلّا الدعوة إلى التوحيد ونشر العدل..

ب ـ روىٰ أبو امامة الباهلي، قال: سألت عبادة بن الصامت عن الأنفال؟ فقال: فينا أصحاب بدر نزلت، اختلفنا في النفْل وساءت فيه أخلاقنا، فنزعه الله من أيدينا، وجعله إلىٰ رسوله فقسّمه رسول الله ﷺ على المسلمين عن بواء يقول: على السواء[2].

وبخصوص المقام نقل السيد الطباطبائي في تفسيره ما يلي: «وكان ذلك سبب التخاصم بينهم فتشاجروا، ورفعوا ذلك إلىٰ رسول الله ﷺ فنزلت الآية الأولىٰ: ﴿قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ فَٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذاتَ بَيْنِكُمْ﴾ الآية. فخطّأتهم الآية فيما زعموا أنهم مالكوا الأنفال بما استفادوا من قوله تعالىٰ: ﴿فَكُلُوا مِمّا غَنِمتُمْ﴾ الآية، وأقرّت ملك الأنفال لله، ونهتهم

---

١. *الدر المنثور* في تفسير الآية، ج٣، ص ١٦٠.
٢. ابن هشام، *السيرة النبوية*، ج٢، ص٢٠٦.

عن التخاصم والتشاجر. فلما انقطع بذلك تخاصمهم أرجعها النبيّ ﷺ إليهم، وقسّمها بينهم بالسوية، وعزل السهم لعدة من أصحابه لم يحضروا الوقعة، ولم يقدّم مقاتلاً علىٰ قاعد ولا فارساً علىٰ ماش، ثمّ نزلت الآية الثانية: ﴿وَاعلَمُوا أَنَّما غَنِمتُم مِن شَيءٍ فَأَنَّ للهِ خُمسَه﴾ الآية، بعد حين، فأخرج النبيّ ﷺ مما ردّ إليهم من السهام الخُمس وبقي لهم الباقي»[١].

وقوله تعالىٰ: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُم حَلالاً طَيِّباً﴾[٢]، نزل في استباحة الفداء الذي طلب من الرسول بأخذه من المشركين مقابل إطلاق أسراهم لديهم.

ج ـ مرسلة حماد: عليّ بن إبراهيم عن أبيه، عن حمّاد بن عيسىٰ، عن بعض أصحابنا، عن العبد الصالح عليه السلام (في حديث) قال: وللإمام صفو المال إن من هذه الأموال؛ صفوها الجارية الفارهة، والدابة الفارهة، والثوب، والمتاع مما يُحبّ أو يشتهي، فذلك له قبل القسمة وقبل إخراج الخمس، وله أن يسدّ بذلك المال جميع ما ينوبه، من مثل إعطاء المؤلفة قلوبهم وغير ذلك مما ينوبه، فإن بقي بعد ذلك شيء أخرج الخمس منه فقسّمه في أهله، وقسّم الباقي علىٰ من ولي ذلك، وإن لم يبق بعد سدّ النوائب شيء فلا شيء لهم.. (إلىٰ أن قال) الرواية[٣].

ودلالتها لولا إرسالها صريحة.

د ـ صحيحة زرارة:

وعنه ـ أي عليّ بن إبراهيم ـ عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن زرارة. قال: الإمام يُجري وينفِلُ ويُعطي ما يشاء قبل أن تقع السهام؛ وقد قاتل رسول الله ﷺ بقوم لم يجعل لهم في الفيء نصيباً، وإن شاء قسّم ذلك بينهم»[٤].

وكون الرواية مقطوعة لا يضرّ بها؛ لأن زرارة من أصحاب الباقرين عليهما السلام.

وبعد ذكر هاتين الروايتين الدالتين بصراحة على المطلوب أقول: ونعم ما صنعه فقهاء الجمهورية الإسلامية في إيران في الحرب العدوانية من قبل نظام صدّام، بخصوص الغنائم الكثيرة التي غنمها الجيش الإسلامي من معسكرات البغي الصدامي، حيث كانت الدولة

---

١. *الميزان في تفسير القرآن*، ج ٩، ص ٩.
٢. سورة الأنفال: ٦٩.
٣. *وسائل الشيعة*، ج ٦، ص ٣٦٥، ح ٤.
٤. *نفس المصدر*، ح ٢.

تتصرف بها وتدخلها في خزانتها ومن أجل سدّ الخلل ولمنافع المسلمين والإسلام.

الدليل الثاني: سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

وقد قامت السيرة المباركة أيضاً علىٰ أنّ الغنائم لا تقسم ابتداءً على المقاتلة، وإنما أمرها إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده إلىٰ الأئمة الصالحين عليهم السلام.

ومن مصاديق هذه السيرة التي تدل على المطلوب ما يلي:

١ ـ سيرته في فتح مكة.

يقول الشيخ الطوسي في كتاب السير في *الخلاف*: «مكة فُتحت عنوة بالسيف، وبه قال الأوزاعي وأبو حنيفة وأصحابه ومالك، وقال الشافعي: إنها فتحت صلحاً وبه قال مجاهد. دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم. وروي أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لما دخل مكة استند إلى الكعبة ثمّ قال: من ألقىٰ سلاحه فهو آمن، ومن أغلق بابه فهو آمن، فآمنهم بعد أن ظفر بهم، ولو كان دخلها صلحاً لم يحتج إلىٰ ذلك، وأيضاً قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا فَتَحْنا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً﴾ وإنما أراد فتح مكة، والفتح لا يسمّىٰ إلّا ما أخذ بالسيف، وقال تعالىٰ: ﴿إِذا جاءَ نَصْرُ ٱللّٰهِ وَالْفَتْحُ﴾ يعني فتح مكة. وقال تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ﴾ وهو صريح في الفتح، ومن قرأ السير والأخبار وكيفية دخول النبيّ مكة علم أن الأمر علىٰ ما قلناه.

وروي عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «كل بلدة فتحت بالسيف إلّا المدينة، فإنها فتحت بالقرآن». وروي عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً أنّه دخل مكة وعلىٰ رأسه المغفر والحالة حالة حرب، وقتل خالد بن الوليد أقواماً وهذا علامة القتال»[1].

وقال الشيخ في *المبسوط*: «ظاهر المذهب أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فتح مكة عنوة ثمّ آمنهم بعد ذلك. ومنّ النبيّ علىٰ أهل مكة من المشركين فأطلقهم.

وعندنا أنّ للإمام أن يفعل ذلك. وكذلك أموالهم مَنَّ عليهم بها؛ لما رآه من المصلحة...»[2].

---

١. *الخلاف*، كتاب السِّيَر، ج ٢، ص ٥٠٤، مسألة ١٢.

٢. الشيخ الطوسي، *المبسوط*، ج ٢، ص ٣٣.

٢ ـ سيرته ﷺ في معركة حنين:

فقد نقلت كتب السير أنّ رسول الله ﷺ عندما نصره الله عزّوجلّ علىٰ هوازن في معركة حنين، لم يوزّع الغنائم على المقاتلة قط، وإنما حباها لرجال قريش وكبّارها؛ ليؤلّف قلوبهم ويدفع خطرهم، وحيث يراه مصلحة للإسلام والمسلمين.

فقد جاء في السيرة النبوية لابن هشام[١]:

قال ابن إسحاق: ولما فرغ رسول الله ﷺ من ردّ سبايا حنين إلىٰ أهلها، ركب وأتبعه الناس يقولون: يا رسول الله، أقسم علينا فيئنا من الإبل والغنم، حتّىٰ ألجأوه إلىٰ شجرة، فاختطفت عنه رداؤه، فقال: أدّوا عليّ ردائي أيها الناس، فوالله أن لو كان لكم بعدد شجر تهامة نَعَماً لقسَّمته عليكم، ثم ما ألقيتموني بخيلاً ولا جباناً ولا كذّاباً، ثم قام إلىٰ جنب بعير فأخذ وبرة من سنامه، فجعلها بين إصبعيه، ثمّ رفعها، ثمّ قال: أيها الناس، والله مالي من فيئكم ولا هذه الوبرة إلّا الخمس، والخمس مردود عليكم، فأدّوا الخياط والمِخْيَط، فإنّ الغلول يكون علىٰ أهله عاراً وناراً وشناراً يوم القيامة. قال: فجاء رجل من الأنصار بكبة من خيوط شعر، فقال: يارسول الله، أخذتُ هذه الكبّة أعمل بها برذعة بعير لي دَبِر. فقال: أمّا نصيبي منها فلك. قال: أمَا إذا بلغتُ هذا فلا حاجة لي بها، ثم طرحها من يده.

قال ابن هشام: وذكر زيد بن أسلم، عن أبيه: أن عقيل بن أبي طالب دخل يوم حنين علىٰ امرأته فاطمة بنت شيبة بن ربيعة، وسيفه متلطّخ دماً، فقالت: إنّي قد عرفت أنك قد قاتلتَ، فماذا أصبت من غنائم المشركين؟ فقال: دونك هذه الإبرة تخيطين بها ثيابكِ، فدفعها إليها، فسمع منادي رسول الله ﷺ يقول: من أخذ شيئاً فليردّه، حتى الخياط والمخيط، فرجع عقيل: فقال: ما أرىٰ إبرتكِ إلّا وقد ذهبت، فأخذها، فألقاها في الغنائم.

قال ابن إسحاق: وأعطىٰ رسول الله ﷺ المؤلّفة قلوبهم، وكانوا أشرافاً من أشراف الناس، يتألفهم ويتألف قلوبهم...الخ الأثر.

ومحل الشاهد منه ﷺ وزعها علىٰ أشراف قريش يتألفهم ويتألف به قلوبهم.. فهي إذن لرسول الله ﷺ وليس لأحد أن يعترض عليه لمن يعطيها وكيف يصرفها.

---

١. *السيرة النبوية*، ج ٤، ص ١٠١.

الدليل الثالث: كلمات الفقهاء:

أما كلمات الفقهاء التي تؤيّد ذلك، فننقل منها قول كل من عليّ بن حمزة في *الوسيلة* والمفيد في *المقنعة* وأبي الصلاح الحلبي في *الكافي* وابن زهرة في *الغنية* وها هي:

١ ـ يقول ابن حمزة في *الوسيلة* في بيان الفيء والغنيمة ومن يستحقها وكيفية قسمتها:

«والأموال يُخرج منها الصفايا للإمام قبل القسمة، وهي ما لا نظير له من الفرس الفارّة والثوب المرتفع والجارية الحسناء وغير ذلك، ثمّ تخرج منها المؤن، وهي ثمانية أصناف: أجرة الناقل والحافظ والنقل والجعائل والرضيخة للعبيد والنساء ومن عاونهم من المؤلفة والأعراب علىٰ حسب ما يراه الإمام، ثمّ يخرج الخمس من الباقي لأهله، ثم يقسّم الباقي بين من قاتل ومن هو في حكمه بالسوية، للرجّال سهم وللفارس سهمان إذا لم يكن فرسه مسروقاً ولا مغصوباً ...الخ»[1].

فكلامه ﷺ بَيِّنٌ في أنّ الغنيمة التي هي من الأنفال أمرها إلىٰ الإمام، يأخذ منها ما يشاء يصرفه في مصالح المسلمين، ويقسم الباقي بينهم بعد أخذ خمسه منه.

٢ ـ يقول المفيد في *المقنعة*: «وللإمام قبل القسمة من الغنيمة ما شاء علىٰ ما قدّمناه في صفو الأموال، وله أن يبدأ بسدّ ما ينوبه بأكثر ذلك وإن استغرق جميعه فيما يحتاج إليه من مصالح المسلمين كان ذلك له جائزاً ولم يكن لأحد من الأمة عليه اعتراض»[2].

٣ ـ يقول أبو الصلاح الحلبي في *الكافي*:

«يجب في جميع ما غنمه المسلمون من ضروب المحاربين منفردين به ومتناصرين، بجملة الجيش أو السرايا، بحرب وغير حرب، إحضاره إلىٰ وليّ الأمر، فإذا اجتمعت المغانم كان له إن كان إمام الملّة أن يُصفي قبل القسمة لنفسه الفرس والسيف والدرع والجارية، وأن يبدأ بسدّ ما ينوبه من خلل في الإسلام وثغوره ومصالح أهله، ولا يجوز لأحد أن يعترض عليه وإن استغرق جميع المغنم، ويجوز ذلك لمن عداه من أولياء السلطان في الجهاد عن تشاور من

---

١. سلسلة *الينابيع الفقهية*، ج ٩، ص ١٦٢، *الوسيلة*.
٢. *المقنعة*، ص ٢٨٧.

صلحاء المسلمين [1].

ثم أعلم أن ملكية رسول الله ﷺ للأنفال بالصورة التي بيّنت ملكية للموقع والمنصب، ينفقها ﷺ فيما يحتاجه الإسلام وفيما ينوبه وما يراه صالحاً، لا ملكية للشخص تنتقل إلى الورثة بعد موته، وسيأتي بيان هذه النقطة إن شاء الله بشكل أوضح عند الحديث عن ملكية الأنفال في فصل الأموال.

٤ ـ ويقول ابن زهرة في *الغنية* [2]: «وللإمام أن يصفي لنفسه قبل القسمة ما شاء من فرس أو جارية أو سيف أو غير ذلك، وأن يبدأ بسد ما ينوبه من خلل الإسلام، وليس لأحد أن يعترض عليه وإن استغرق ذلك، جميع الغنيمة، ثم يخرج منها الخمس لأربابه، ويقسّم ما بقي مما حواه العسكر بين المقاتلة خاصّة، لكل راجل سهم ولكلّ فارس سهمان».

وهنا نذكر استطراداً في بحث هذا الموضوع قضيتين هما:

أولاً: أنّنا نفهم من العبارة الواردة في كلمات الفقهاء: «للراجل سهم وللفارس سهمان» أن الحروب سابقاً تختلف عما عليه الآن؛ لأنّ المقاتل في السابق كان هو المسؤول عن إعداد سلاحه بكل أنواعه ومستلزماته وأنّ أمير الجيش يعوّضه علىٰ ما أعدّه وأنفقه، أمّا اليوم فليس له شيء؛ لأنّه لم يعدّ من ذلك شيئاً، فهي للدولة الإسلامية التي تتحمل عنه ذلك [3].

ثانياً: أنّ آية الغنيمة تتكلّم عن حكم الغنائم ومقدار ما يملك منها المقاتلون بعد التوزيع، ولا علاقة لآية الغنيمة من سورة الأنفال بملكية المقاتلين لها، ونسبة هذه الملكية بعد الغَنْم وقبل التوزيع من جانب الإمام فكأنها تقول: إذا وُزِّعتْ عليكم الغنائم فلا تتصوروا أنّها بأجمعها لكم بل هي ($\frac{4}{5}$) منها لكم والخمس الأخير لإمام العدل عليه السلام، وليس ذلك ابتداءً، بل بعد أن يأخذ الإمام منها ما يأخذ لما يراه صالحاً في معالجة أمور الإسلام والمسلمين.

ومما يؤيّد ذلك أيضاً أنّهم في آية الأنفال ـ التي تعني الغنائم في موردها ـ يستخبرون الرسول عن هذه الأموال هل هي لهم أم لغيرهم علىٰ رغم كونها ممّا غنموه.

---

١. *الكافي في الفقه*، ص٤٦.
٢. *الغنية*، ص٥٢٢.
٣. أقول: إنّ الدولة الإسلامية تأخذ غنائم الحرب لا من باب أن المقاتل لم يخرج من جيبه شيئاً من أجل الجهاد؛ بل لأنّ الدولة الإسلامية تمثل منصب الإمام وللإمام، ذلك.

القسم الثاني: في أسرىٰ البغاة

وهذا هو الشطر الثاني في مسألة الأسرىٰ، ويقع البحث في هذه المسألة عن أسرىٰ البغاة وجرحاهم والفارّين منهم، باعتبار ارتباط بعضها مع بعض. فيقع البحث أولاً في الأدلة علىٰ التفصيل.

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ فهو دالّ علىٰ التفصيل كما هو واضح عند النظر في قوله ﴿حتّىٰ تفيء﴾.

الدليل الثاني: فقد قام الإجماع علىٰ التفصيل بين ما كان للبغاة فئة يرجعون إليها كما في صفين، وبين ما لو لم تكن كما في الجمل.

ففي الحالة الأولىٰ يقتلون ويجهز علىٰ جريحهم ويلاحقون.

وفي الحالة الثانية يُترك الهارب منهم؛ لأنّه ليس فيه خطر علىٰ الإسلام ولا يُقتل الأسير ولا يُجهز على الجريح.

وأبو حنيفة على الموافقة في ذلك، أما الشافعية والحنابلة فعلى الخلاف.

ولكي يتبيّن هذا الإجماع أكثر فلابدّ من جولة بين كلمات الفقهاء، وها هي كالتالي:

١ ـ يقول الشيخ الطوسي في *الخلاف*: «إذا ولّىٰ أهل البغي إلىٰ غير فئة وألقوا السلاح أو قعدوا أو رجعوا إلى الطاعة حرم قتالهم بلا خلاف، وإن ولّوا منهزمين إلىٰ فئة لهم جاز أن يُتبعوا ويقتلوا، وبه قال أبو حنيفة وأبو إسحاق المروزي ـ وهو من الشافعية ـ. وقال باقي أصحاب الشافعي: إنه لا يجوز قتالهم ولا إتباعهم. دليلنا قوله تعالىٰ: ﴿**فقاتلوا التي تبغي حتىٰ تفيء إلىٰ أمر الله**﴾ وهؤلاء ما فاؤوا إلىٰ أمر الله (فمن فاء إلىٰ غير أمر الله أي إلىٰ جهة البغي والظلم والعدوان وإن كان منهزماً تشمله بإطلاقها فيجب قتاله) ولا ينافي ذلك ما روي أنّ عليّاً عليه السلام يوم الجمل نادىٰ: أن لا يتبع مدبرهم*؛ لأن أهل الجمل لم يكن لهم فئة يرجعون

* ولعلّه لما بيّنه الأُستاذ سابقاً من أن البغي لا يصدق إلّا إذا كانت هناك قوة عسكرية ومواجهة عدوانية تمثله. فلما تنتهي أو تنهار هذه القوة والمواجهة بالفرار على الوجه راضية بالكفّ عنها لا إلىٰ فئة تزوّدها وتموّنها وتعيد القوة ←

إليها. وعلىٰ ما قلناه إجماع الفرقة وأخبارهم الواردة به [١].

٢ ـ ويقول في الخلاف:

«إذا وقع أسير من أهل البغي من (في) المقاتلة كان للإمام حبسه ولم يكن له قتله، وبه قال الشافعي وقال أبو حنيفة: له قتله. دليلنا إجماع الفرقة، وأيضاً روىٰ عبدالله بن مسعود قال: قال لي رسول الله ﷺ: ياابن أم عبد ما حكم من بغىٰ من أمتي؟ فقلت الله ورسوله أعلم: قال لا تتبع مدبرهم، ولا يحاز (يجهز) علىٰ جريحهم، ولا يقتل أسيرهم ولا يقسّم فيئهم. وهذا نصّ.

وروي أنّ رجلاً أسيراً جيء به إلىٰ علي عليه السلام يوم صفّين فقال: لا أقتله صبراً إني أخاف الله ربَّ العالمين» [٢].

٣ ـ وفي *المبسوط* يقول:

«إذا عاد أهل البغي إلى الطاعة وتركوا المباينة حرم قتالهم، وهكذا إن قعدوا فألقوْا السلاح، وهكذا إن ولّوْا منهزمين إلىٰ غير فئة، فالحكم في هذه المسائل الثلاث واحد: لايقتلون ولايتبع مدبرهم، ولايدنف علىٰ جريحهم بلا خلاف فيه؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فقاتلوا التي تبغي حتّىٰ تفيء إلىٰ أمر الله﴾ فأوجب القتال إلىٰ غاية، وقد وجدت؛ فوجب أن يحرم قتالهم.

فأمّا إن وَلَّوْا منهزمين إلىٰ فئة لهم يلتجئون إليها فلايتبعون أيضاً، وقال قومٌ: «يُتْبَعُون ويُقتَلُون، ومذهبنا؛ لأنّا لو لم نقتلهم رُبّما عادوا إلى الفئة واجتمعوا ورجعوا للقتال» [٣].

الدليل الثالث والرابع: الروايات والسيرة الثابتة المحكية فيها.

ومنها ما ورد ضمن كلمات الشيخ الطوسي مثل رواية عبدالله بن مسعود وغيرها فلا نعيدها هنا. ومنها:

١ ـ رواية حفص بن غياث: محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن

← إليها، ولم يبق منها ـ كما نصت بعض الروايات ولا أحد من أهل البغي ـ يكون موضوع الحكم بالقتال الوارد في الآية قد انتفىٰ؛ ولهذا يترك هاربهم ولا يقاتل أو يقتل علىٰ خلاف التي ترجع إلىٰ فئة أخرىٰ تعضدها وتزودها وتعيد القوة إليها.

١. *الخلاف*، ج ٢، ص ٤٢٨ مسألة ٤.

٢. تفس *المصدر*، مسألة ٦.

٣. *المبسوط*، ج ٧، ص ٢٦٨.

القاسم بن محمّد، عن سليمان بن داود المنقري، عن حفص بن غياث (والرواية ضعيفة على الأقلّ بالمنقري) قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الطائفتين من المؤمنين إحداهما باغية، والأخرىٰ عادلة فهزمتِ الباغيةَ العادلةُ.

قال: «وليس لأهل العدل أن يتبعوا مدبراً، ولا يقتلوا أسيراً، ولا يُجْهِزوا علىٰ جريح، وهذا إذا لم يبق من أهل البغي أحد، ولم يكن فئة يرجعون إليها، فإذا كانت لهم فئة يرجعون إليها، فإنَّ أسيرهم يقتل، ومدبرهم يتبع، وجريحهم يجاز عليه. ورواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن عليّ بن محمّد، عن القاسم مثله»[1].

٢ ـ رواية شريك: «وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عمر بن عثمان، عن محمد بن عذافر، عن عقبة بن بشير، عن عبدالله بن شريك، عن أبيه، قال: لما هزم الناس يوم الجمل، قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تتبعوا مُولّياً، ولا تجيزوا علىٰ جريح، ومن أغلق بابه فهو آمن، فلمّا كان يوم صفّين قتل المقبل والمدبر، وأجاز علىٰ جريح، فقال أبان بن تغلب لعبدالله بن شريك: هذه سيرتان مختلفتان، فقال: إنّ أهل الجمل قتلوا طلحة والزبير[2]، وإنّ معاوية كان قائماً بعينه وكان قائدهم.

ورواه الشيخ بإسناده عن علي بن إبراهيم والذي قبله بإسناده عن محمد بن يعقوب، ورواه الكشّي في *كتاب الرجال* عن طاهر بن عيسىٰ، عن جعفر بن أحمد بن أيّوب، عن أبي سعيد الآدمي، عن محمد بن علي الصيرفي، عن عمر بن عثمان نحوه»[3].

أقول: الرواية ضعيفة بـ(محمد بن عذافر وعقبة بن بشير) حيث لم يرد لهما توثيق في كتب الرجال.

٣ ـ رواية ابن شعبة: «الحسن بن علي بن شعبة في *تحف العقول* عن أبي الحسن الثالث عليه السلام أنّه قال في جواب مسائل يحيىٰ بن أكثم: وأمّا قولك: إنّ علياً عليه السلام قتل أهل صفّين مقبلين ومدبرين، وأجاز علىٰ جريحهم، وأنّه يوم الجمل لم يتّبع مولّياً، ولم يجز علىٰ جريح، ومن ألقىٰ

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ٥٢.
٢. وهم أئمة أهل الجمل ومعاوية إمام أهل صفّين.
٣. *وسائل الشيعه*، ج ١١، ص ٥٥، ح ٣.

سلاحه آمنه، ومن دخل داره آمنه، فإنّ أهل الجمل قتل إمامهم، ولم يكن لهم فئة يرجعون إليها، وإنما رجع القوم إلىٰ منازلهم غير محاربين ولا مخالفين ولا منابذين، ورضوا بالكفّ عنهم، فكان الحكم فيهم رفع السيف عنهم والكفّ عن أذاهم إذ لم يطلبوا عليه أعواناً، وأهل صفّين كانوا يرجعون إلىٰ فئة مستعدة وإمام يجمع لهم السلاح والدروع والرماح والسيوف ويُسني لهم العطاء، ويهيِّء لهم الأنزال، ويعود مريضهم، ويجبر كسيرهم، ويداوي جريحهم، ويحمل راجلهم، ويكسو حاسرهم، ويردّهم فيرجعون إلىٰ محاربتهم وقتالهم. فلم يساوِ بين الفريقين في الحكم، لما عرف من الحكم من قتال أهل التوحيد، لكن شرح ذلك لهم، فمن رغب عرض على السيف أو يتوب عن ذلك. أقول: ويأتي ما يدل علىٰ ذلك»[١].

وكتاب *تحف العقول* فيه كلام، إضافة إلىٰ إرسال الرواية.

وهذه الروايات دلالتها واضحة على المطلوب.

وهكذا يكون مجموع الأدلة على التفصيل ـ بعد قوله تعالىٰ: **﴿فقاتلوا التي تبغي حتىٰ تفيء إلىٰ أمر الله﴾** ـ ثلاثة، هي الإجماع والروايات وحكاية هذه الروايات عن سيرة ثابتة وقطعية بالتواتر، بل وحكايتها من قبل كلمات العلماء كالمحقق في *الشرائع* مثلاً.

وإذا قيل: إنّ الروايات ضعيفة سنداً والإجماع يحتمل أن يكون مدركياً فلا قيمة له ولا يعوّل عليه.

نقول: فليكن هذا؛ فإنّ إطلاق الآية المباركة سالم عن التقييد والمناقشة أيضاً. وموضوع أهل الجمل بعد انقضاء المعركة وانفراط العسكر خارج موضوعاً بعد معرفة عدم صدق عنوان البغي عليهم بعد هزيمتهم، ورجوعهم لا إلىٰ فئة، ورضاهم بالطاعة مقابل الكفّ عنهم.

حكم أموال ونساء وذراري أهل البغي:

وهنا يقع البحث في الإجابة عن سؤالين هما:

١ ـ هل تجوز غنيمة ما حواه عسكر أهل البغي، وما هي الأدلة على الجواز أو عدم الجواز؟

٢ ـ هل يجوز سبي نسائهم وذراريهم أم لا؟

---

١. نفس *المصدر*، ص٥٦، ح٤.

وللإجابة عن هذين السؤالين يوجد ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: بالإثبات.

والثاني: بالنفي.

والثالث: بالتفصيل.

ومن قال بالأول استدل بالكتاب المجيد، والسيرة المطهّرة، والروايات، والإجماع، ومن قال بالثاني فكذلك، وهناك من قال بالثالث* فأيّ الأقوال أحقّ أن يتبّع؟

القول الأوّل: قول المشهور

الكتاب والأخبار والإجماع هي أدلة شيخ الطائفة الطوسي في *الخلاف* ـ كتاب الباغي ـ علىٰ جواز أخذ ما في معسكر البغاة وجواز الانتفاع به، وأنه غنيمة يقسم بين المقاتلة وعدم جواز ذلك فيما لم يحوه المعسكر، حيث قال هناك:

مسألة ١٧: «ما يحويه عسكر البغاة يجوز أخذه والانتفاع به، ويكون غنيمة يقسّم في المقاتلة، وما لم يحوه العسكر (العساكر) لا يتعرض له.. إلىٰ أن قال: [دليلنا] إجماع الفرقة، وأخبارهم، وأيضاً قوله تعالىٰ: ﴿فقاتلوا التي تبغي حتىٰ تفيء إلىٰ أمر الله﴾؛ فأمر بقتالهم ولم يفرِّق بين أن يقاتلوا بسلاحهم وعلىٰ دوابهم أو بغير ذلك»[١].

وبخصوص سبي النساء والذراري قال في *الخلاف* أيضاً:

مسألة ٧: «إذا أسَرَ من أهل البغي من ليس من أهل القتال، مثل النساء والصبيان والزمنىٰ والشيوخ والهرمىٰ، لا يُحبسون، وللشافعي فيه قولان نَصَّ في *الأُمّ* علىٰ مثل ما قلناه، ومن أصحابه من قال: يحبسون كالرجال الشباب المقاتلين.

وقد استدلّ الشيخ علىٰ عدم الحبس بأصالة البراءة، وعدم وجود دليل علىٰ وجوبه، حيث قال: [دليلنا] أنّ الأصل براءة الذمة. وإيجاب الحبس عليهم يحتاج إلىٰ دليل[٢].

---

* لقد ذكره الأستاذ هنا لوروده من جملة الأقوال في المسألة؛ ذلك لأنه حفظه الله سيتبيّن منه عند مناقشته هذه الأقوال أنّه قد صرّح بعدم وجود دليل علىٰ الأخذ به.

١. *الخلاف*، ج ٣ ص ٤٣١ كتاب الباغي.

٢. *نفس المصدر*، ج ٢، ص ٤٢٨.

وفي *النهاية* ذهب إلىٰ جواز أخذ ما حواه العسكر فقال: «ولا يجوز سبي الذراري علىٰ حال، ويجوز للإمام أن يأخذ من أموالهم ما حوى العسكر ولا إليه سبيل علىٰ حال»[١].

وإلىٰ مثله ذهب في *المبسوط* حيث قال: «يجوز لأهل العدل أن يستمتعوا بدواب أهل البغي وسلاحهم، يركبونها للقتال، ويرمون بنشّاب لهم حال القتال وفي غير حال القتال متىٰ حصل شيء من ذلك مما يحويه العسكر كان غنيمة، ولا يجب ردّه علىٰ أربابه، وقال قوم: لا يجوز شيء من ذلك، ومتىٰ حصل شيء منه كان محفوظاً لأربابه، فإذا انقضت الحرب رُدَّ عليهم»[٢].

إلّا أنّ له ﷺ في *المبسوط* كلام[٣] علىٰ خلاف ما أفاده في *الخلاف* و*النهاية* والموضع الذي ذكرناه قبل قليل في المبسوط، إلّا أنّ توجيهه بالشكل الذي يرفع شبهة التباين يمكن أن يقال فيه: إنّ ما يحويه العسكر يَحِلّ لأهل العدل من أموال أهل البغي في حال الاشتباك معهم أما بعده فلا يحلّ؛ لأنه غنيمة محرزة*.

١. *النهاية*، ص٢٩٧.
٢. *المبسوط*، ج٧، ص ٢٨٠.
٣. *نفس المصدر*، ص٢٦٦.

* أقول: أما الإجماع هنا فقد نقله ـ علىٰ ما مرّ في متن البحث ـ الشيخ الطوسي ﷺ في *الخلاف* وأكّده ابن زهرة في *الغنية* ومضىٰ عليه ابن البراج في *المهذب* وابن حمزة في *الوسيلة* وابن المجد الحلبي في *إشارة السبق* و أبو الصلاح الحلبي في *الكافي*. وذكر المحقق الحلي في *شرائع الإسلام* الإجماع علىٰ عدم جواز سبي ذراري البغاة، ومضىٰ عليه في جواز أخذ ما حواه العسكر، وفي *المختلف* نسبته الىٰ الأكثر، وذهب صاحب *الجواهر* فقال: «وقال به العماني والإسكافي والشيخ في محكي *الخلاف* و*النهاية* و*الجمل* والقاضي والفاضل في *المختلف* وثاني الشهيدين والكركي علىٰ ما حكي عن بعضهم» *الجواهر*، ج ٢١، ص ٣٣٩.

ويحتمل أن يكون هذا الإجماع مدركياً. وهذه جملة من المدارك التي قد يُتّكأ عليها:

١ ـ *دعائم الإسلام*: روينا عن أمير المؤمنين ﷺ أنّه لمّا هزم أهل الجمل، جمع كلّ ما أصابه في عسكرهم ممّا أجلبوا به عليه، فخمسه وقسّم أربعة أخماسه علىٰ أصحابه ومضىٰ...الخ الرواية». *مستدرك الوسائل*، ح ١، ص٥٦، ج ١١) طبع مؤسّسة آل البيت. وهي ظاهرة في جواز أخذ ما حواه العسكر.

٢ ـ وعنه ﷺ، أنّه قال: ما أجلب به أهل البغي من مال وسلاح وكراع ومتاع وحيوان وعبد وأمة وقليل وكثير، فهو فيء يُخمّس ويقسّم كما تُقسّم غنائم المشركين. (*المصدر السابق*) ح ٢، ص٥٦، ج ١١. وهي صريحة جداً علىٰ المطلوب.

٣ ـ وعن إسماعيل بن موسىٰ، بإسناده عن أبي البختري قال: لمّا انتهىٰ عليّ ﷺ الى البصرة خرج أهلها إلىٰ أن قال ـ وهو محلّ الشاهد: وما كان بالعسكر فهو لكم مغنم، وما كان في الدور فهو ميراث يقسّم بينهم علىٰ فرائض الله

←

أمّا السيرة الأصل في جميع أدلّة الاستدلال، فهي سيرة أمير المؤمنين علي عليه السلام في معركة الجمل، وقد تواتر النقل علىٰ أنّه عليه السلام لم يَسبِ في تلك المعركة ذريّة ولا امرأة، ولم يغنم من أموال أهل البغي إلّا ما حواه عسكرهم من أسلحة، وما عدا ذلك كان يردّه إليهم. وقد ذكر الاستدلال بها كلّ من المحقّق في *شرائعه* والشهيد الثاني في *مسالكه*[1]. على أنّ سيرة علي عليه السلام في معركة الجمل لها تفسيران، فمن قائل بأنّها تجسيد لحكم شرعي ثابت بحقّ أهل البغي، ومن قائل: إنّها تمثّل حكماً ولائيّاً من حقوقه عليه السلام.

والفرق بين التفسيرين واضح، وهو أنّ الحكم الشرعي لايمكن تغييره إلىٰ يوم القيامة، وأمّا الحكم الولائي فيمكن تغييره تبعاً للمصلحة الشرعيّة المنظورة للإمام عليه السلام، فإن كانت المصلحة تقتضي المنَّ علىٰ أسارىٰ أهل البغي ـ مثلاً ـ يَمُنُّ عليهم، وإن كانت تقتضي العدم فلا يُمنّ عليهم بل يلتجأ إلىٰ خيار آخر من خيارات الشريعة فيهم.

ثمّ من خلال استعراضٍ للأحاديث الشريفة الواردة عن أهل البيت عليهم السلام وعلاجها، نتوصّل إلىٰ اختيار التفسير الصحيح لسيرة عليّ عليه السلام في معركة الجمل، فهل إنّ منّه فيها كان حكماً شرعيّاً أم ولائيّاً؟ هذا هو ما ستوضّحه الروايات وهي:

أ ـ الروايات التي تدل علىٰ أنّ سيرة عليّ عليه السلام بالمنّ علىٰ أُسارىٰ وسبايا أهل البغي وردّ

← عزّوجل... الخ الرواية. (*المصدر السابق*). ح٦، ص٥٨، ج١١. وهي ظاهرة في نفس المراد.

٤ ـ الحسين بن حمدان الحضيني في *الهداية*: عن محمّد بن علي عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام في حديث طويل ننقل منه أيضاً محلّ الشاهد: إنّك حكمت يوم الجمل فيهم بحكم خالفته بصفّين: قلت لنا يوم الجمل: لاتقتلوهم مولّين ولامدبرين ولا نياماً ولا أيقاظاً، ولا تجهزوا علىٰ جريح، ومن ألقىٰ سلاحه فهو آمن، ومن أغلق بابه فلا سبيل عليه، وأحللت لنا سبي الكراع والسلاح. وحرّمت علينا سبي الذراري... الخ» الرواية. نفس *المصدر السابق*، ج٩، ص٥٩، ح١١.

وفي الحديث الخامس من نفس المصدر «وكان عليّ عليه السلام قد أغنم أصحابه ما أجلب به أهل البصرة إلىٰ قتاله ـ اجلبوا به يعني أتَوْا به في عسكرهم ـ ولم يعرض لشيء غير ذلك لورثتهم، وخمّس ما أغنمه ممّا أجلبوا به عليه، فجرت أيضاً بذلك السنّة» *مستدرك الوسائل*، ج٥، ح٢، ص٥٧.

وهذه الأخبار كما ترىٰ ضعفها ظاهر، ولعلّه لهذا لم يذكر الشيخ الطوسي في *تهذيب الأحكام* ـ وهو أكبر كتاب له في الأخبار ـ خبراً يدلّ علىٰ ما ادّعاه هنا. ولعلّه لنفس الغرض لم يتعرّض الشيخ المفيد في مقنعته لهذه الأخبار.

أمّا السيرة فقد استدلّ بها المحقق الحلّي رحمه الله على المطلوب في *شرائع الإسلام* قائلاً: «وهل يؤخذ ما حواه العسكر ممّا ينقل ويتحوّل؟ قيل: لا؛ لما ذكرناه من العلّة وقيل: نعم؛ بسيرة عليّ عليه السلام وهو أظهر. *سلسلة الينابيع الفقهيّة*، ص٢١٧، *شرائع الإسلام*.

١. *مسالك الأفهام*، ج١، ص١٩١.

أمتعتهم كانت حكماً شرعياً هي كالآتي:

أولاً: رواية مروان بن الحكم، عن محمّد بن يحيىٰ، عن أبي جعفر، عن أبيه، عن وهب، عن حفص، عن جعفر، عن أبيه، عن جدّه، عن مروان بن الحكم، قال: لما هَزَمَنا علي عليه‌السلام بالبصرة ردّ على الناس أموالهم، من أقام بيّنة أعطاه، ومن لم يقم بيّنة أحلفه، قال: فقال له قائل: يا أميرالمؤمنين أقسِم الفيء بيننا والسبي، قال: فلمّا أكثروا عليه قال: أيّكم يأخذ أمّ المؤمنين في سهمه، فكفّوا.

ثانياً: محمّد بن علي بن الحسين في كتاب *العلل* عن أبيه، عن سعد، والحميري، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليه‌السلام قال: قال مروان بن الحكم وذكر مثله. ورواه الحميري في *قرب الإسناد* عن السندي ابن محمّد، عن أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه مثله»[١].

والرواية ضعيفة سنداً بأكثر من واحد.

ثالثاً: رواية الصدوق رحمه‌الله: «قال الصدوق، وقد روي أنّ الناس اجتمعوا إلىٰ أميرالمؤمنين عليه‌السلام يوم البصرة، فقالوا: يا أميرالمؤمنين أقسم بيننا غنائمهم قال: أيّكم يأخذ أمّ المؤمنين في سهمه»[٢].

رابعاً: خبر عبدالله بن جعفر الحميري في *قرب الإسناد* عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، عن جعفر، عن أبيه: أنّ عليّاً عليه‌السلام لم ينسب أحداً في أهل حَرْب إلى الشرك أو النفاق، ولكنّه كان يقول: هم إخواننا بغوا علينا. أقول: هذا محمول على التقيّة.

وتقريب الاستدلال: إنّهم إذا كانوا من إخوانه فلا يحلّ له غنم أموالهم وسبي ذراريهم ونسائهم، وعليه فالمنّ حكمهم[٣].

خامساً: وروىٰ أبوقيس أنّ عليّاً عليه‌السلام نادىٰ: من وجد ماله فليأخذه، فمرّ بنا رجل فعرف قدراً يطبخ فيها، فسألناه أن يصبر حتّىٰ ينضج فلم يفعل، ورمىٰ برجله فأخذه»[٤].

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص٥٨، ح ٥.
٢. *نفس المصدر*، ص٥٩، ح٧.
٣. *نفس المصدر*، ص٦٢، ح ١٠.
٤. *المبسوط*، ج٧، ص٢٦٦.

وهي ضعيفة كسابقتها.

ب ـ الروايات التي تدلّ علىٰ أنّ سيرة عليّ في معركة الجمل كانت تجسيداً لحكم ولائيّ يمكن تغييره فيما لو طرأت ظروف تنسجم أو تساعد علىٰ تغييره.. فهي:

أولاً: خبر أبي بكر الحضرمي:

«محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، عن أبي بكر الحضرمي قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لسيرة عليّ عليه السلام في أهل البصرة كانت خيراً لشيعته ممّا طلعت عليه الشمس، إنّه علم أنّ للقوم دولة فلو سباهم لسبيت شيعته، قلت: فأخبرني عن القائم عليه السلام يسير بسيرته؟ قال: لا، إنّ عليّاً عليه السلام سار فيهم بالمنّ؛ لما علم من دولتهم. وإنّ القائم يسير فيهم بخلاف تلك السيرة؛ لأنّه لادولة لهم»[1].

والرواية صحيحة وإن وقع الخلاف في وثاقة إسماعيل بن مرار، فقد وثّقه السيد الخوئي في *معجم رجال الحديث* قائلاً: الرجل ثقة؛ لوقوعه في إسناد *تفسير علي بن إبراهيم*[2].

ثانياً: خبر الحسن بن هارون بيّاع الأنماط: وعنه [محمّد بن الحسن الصفّار] عن محمّد ابن عبدالجبار، عن ابن فضّال، عن ثعلبة بن ميمون، عن الحسن بن هارون بيّاع الأنماط، قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام جالساً، فسأله معلّىٰ بن خنيس أيسير الإمام القائم بخلاف سيرة علي عليه السلام؟ قال: نعم، ذلك إنّ عليّاً عليه السلام سار بالمنّ والكفّ؛ لأنّه علم أن شيعته سيُظهر عليهم، وأنّ القائم عليه السلام إذا قام سار فيهم بالسيف والسبي؛ لأنّه يعلم أن شيعته لن يظهر عليهم من بعده أبداً»[3].

وهي صحيحة، والمعلّىٰ لايعتنىٰ بتضعيف النجاشي له؛ لأنّ شبهة الغلوّ نسبها إليه الغلاة إزراء به، لأنّه من أصحاب الكتاب، ولا يعتنىٰ أيضاً بتضعيف الغضائري له؛ لعدم ثبوت نسبة الكتاب إليه، فهو ـ علىٰ نقل السيد الخوئي رحمه الله فيه ـ رجل صدوق خيّر من أهل الجنّة؛ إذ كيف يمكن أن يكون الكذّاب مستحقّاً للجنّة ويكون مورداً لعناية الصادق عليه السلام[4].

---

١. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ٦٥.
٢. *معجم رجال الحديث*، ج ٣، ص ١٨٣.
٣. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ٥٧، ح ٣.
٤. *معجم رجال الحديث*، ١٨، ص ٢٤٧.

ثالثاً: وعنه [محمّد بن الحسن الصفّار] عن عمران بن موسىٰ، عن محمّد بن الوليد الخزاز، عن محمّد بن سماعة، عن الحكم الحنّاط، عن أبي حمزة الثمالي، قال: قلت لعليّ بن الحسين عليه السلام: بما سار علي بن أبي طالب عليه السلام فقال: إنّ أبا اليقظان كان رجلاً حادّاً رحمه الله فقال: يا أميرالمؤمنين بما تسير في هؤلاء غداً؟ فقال: بالمنّ كما سار رسول الله صلى الله عليه وآله في أهل مكّة»[1].

رابعاً: خبر عبدالله بن سليمان: «وعن محمّد بن الحسن، عن الصفّار، عن أحمد بن محمّد ابن عيسىٰ، عن عليّ بن الحكم، عن الربيع بن محمّد، عن عبدالله بن سليمان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ الناس يروون: أنّ علياً عليه السلام قتل أهل البصرة وترك أموالهم، فقال: إنّ دار الشرك يحلّ ما فيها وإنّ دار الإسلام لا يحلّ ما فيها، فقال: إنّ علياً عليه السلام إنّما منَّ عليهم كما مَنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله علىٰ أهل مكّة، وإنّما ترك عليّ عليه السلام؛ لأنّه كان يعلم أنّه سيكون له شيعة، وأنّ دولة الباطل ستظهر عليهم، فأراد أن يقتدي به شيعته، وقد رأيتم آثار ذلك، هو ذا يُسار في الناس بسيرة علي عليه السلام. ولو قتل عليّ أهل البصرة جميعاً واتّخذ أموالهم لكان ذلك له حلالاً، لكنّه مَنّ عليهم لِيَمنَّ علىٰ شيعته بعده»[2].

خامساً: خبر زرارة: «وعن أبيه [أي أبي الصدوق] عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ بن العبّاس بن معروف، عن حمّاد بن عيسىٰ، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لولا أنّ علياً عليه السلام سار في أهل حربه بالكفّ عن السبي والغنيمة لَلَقيت شيعته من الناس بلاءً عظيماً، ثمّ قال: واللهِ لسيرته كانت خيراً لكم ممّا طلعت عليه الشمس. أقول: ويأتي ما يدلّ علىٰ ذلك»[3].

فهذه الروايات تدلّ علىٰ أنّ للإمام عليه السلام غير المَنّ فيهم إلاّ أنّه مَنَّ عليهم، لمصلحة الحفاظ عليهم ممّا يُفْعَل بهم لو لَم يَمُنَّ عليهم.

فالمَنّ هنا علىٰ ضوء هذه الروايات حكم ولائي؛ ولهذا فإنّ القائم عليه السلام لو جاء يغيّره، لارتفاع المحذور الذي استدعىٰ علياً عليه السلام مراعاته.

ثمّ إنّ هذه الروايات فيها الصحيح والقويّ، فأيّ القولين يصار إليه منهما؟ مع العلم أنّ

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص٥٨، ح ٤.

٢. *نفس المصدر*، ص٥٨، ح٦.

٣. *نفس المصدر*، ص٥٩، ح٨.

الإجماع قد نقل في *جواهر الكلام* محكيّاً ومحصّلاً على القول الأوّل حيث قال هناك[1]: «مسائل: الأولىٰ: لايجوز سبي ذراري البغاة) وأن تولدوا بعد البغي (ولا تملك نسائهم إجماعاً) محـصّلاً ومحكيّاً عن *التحرير* وغيره عن *المنتهىٰ* نفي الخلاف فيه بين أهل العلم «وعـن *التـذكرة* بـين الأمّة» لكنّ في *المختلف والمسالك* نسبته الى المشهور، ولعلّه لما في *الدروس*، قـال: ونـقل الحسن أنّ للإمام عليه السلام ذلك إن شاء؛ لمفهوم قول علي عليه السلام: «إنّي مننت علىٰ أهل البصرة كما منّ رسول الله صلى الله عليه وآله علىٰ أهل مكّة» وقدكان لرسول الله صلى الله عليه وآله أن يسبي فكذا الإمام عليه السلام هو شاذ، قلت: بل لم نعرفه لأحد منّا، مع احتمال كون مراده أنّه قد كان ذلك لأمير المؤمنين عليه السلام لو أراده.

[ومن المعلوم أنّ المسألة الإجماعيّة وإن ظهر لها مخالف لا يضرّ بها؛ لأنّه غير معروف].

إلّا أنّ التقيّة جعلت الحكم كذلك كما استفاضت به النصوص، ففي خبر عبدالله بن سليمان: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أنّ الناس يروون أنّ عليّاً عليه السلام قتل أهل البصرة وترك أموالهم، فقال: إنّ دار الشرك يحلّ ما فيها، وإن دار الإسلام لايحلّ ما فيها، فقال: إنّ عليّاً عليه السلام إنّما مَنَّ عليهم كما مَنّ رسول الله صلى الله عليه وآله علىٰ أهل مكّة وإنّما ترك علي عليه السلام؛ لأنّه كان يعلم أنّه سيكون له شيعة، وأنّ دولة الباطل ستظهر عليهم، فأراد أن يُقتدىٰ به في شيعته، وقد رأيتم آثار ذلك هو ذا سائر في الناس سيرة علي عليه السلام، ولو قتل عليّ عليه السلام أهل البصرة جميعاً واتخذ أموالهـم لكـان ذلك له حلالاً، لكنّه مَنّ عليهم لِيُـمَنّ علىٰ شيعته من بعده».

وخبر زرارة وخبر الحسن بن هارون بيّاع الأنماط وخبر أبي بكر الحضرمي وغير ذلك في النصوص المرويّة في *الكافي والتهذيب* وغيرهما.

بل يمكن دعوى القطع بمضمونها إن لم يكن دعوىٰ تواترها بالمعنى المصطلح، ثمّ قال رحمه الله في نهاية استدلاله على المسألة:

فالأصل هو ما تضمنته النصوص السابقة الذي لايمكنه أن يبوح به؛ فإنَّ أكـثر جـيشه مخالفون كما صرّح عليه السلام به في بعض خطبه، بل هو من المعلوم من كتب السير والتواريخ، ويكفيك خبر النهي عن الإجماع في نافلة شهر رمضان المشتمل علىٰ صيحة الكوفة من جميع جوانبها: واسنّة عمراه، فكفّ عن النهي عن ذلك.

---

١. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ٣٣٤.

فالعمدة حينئذ هذا، وهو تكليف كالأصلي، بل الأجر في التعبّد به أعظم من الأجر بالعمل بالأوّل حال عدم التقيّة.

وعليه فصاحب *الجواهر* ﷺ يرىٰ أنّ الخيارين: المنّ وعدم المنّ «السبي» صحيحان في أصل التشريع، ولكنّ التقيّة هي التي عيّنت المَنّ، وهي باقيةٌ في ظرف الهدنة (غيبة الإمام عليه السلام) إلىٰ قيامه عليه السلام، ومنهما يفهم أنّ التقيّة جعلت أحد الخيارين، وهو المَنّ، حكماً شرعيّاً ثابتاً، لكنّه بالعنوان الثانوي «التقيّة» لا بعنوانه الأوّلي.

ثمّ بعدما عرفت من مصلحة الشيعة والأئمّة في سلوك هكذا طريق، يصبح ما أفاده صاحب الجواهر ﷺ حسناً، بعد مناقشة الإجماع الذي يؤيّد القول بأنّ سيرة عليّ عليه السلام كانت حكماً شرعيّاً ثابتاً بالعنوان الأوّلي؛ لإحتمال أن يكون مدركيّاً*.

بل إنّ الأخذ بما مال إليه صاحب *الجواهر* أخذ بالقدر المتيقّن؛ لأنّ الأمر دائر بين قولين أحدهما يجعل للإمام خياراً واحداً، والثاني يجعل له خيارين (له أن يسبي ويغنم، وله أن يمنّ علىٰ ذراريهم وأموالهم) والحكم وإن كان في الواقع هو الأوّل؛ لأنّ الذين حاربوا الإمام لا يُشكُّ في كفرهم إلّا أنّه اختار الثاني (المنّ) تقيّة؛ لأنّه يريد بذلك أن يرجعهم الى الطاعة، إذ لو سبىٰ ذراريهم وجعل أموالهم غنيمة، لكان معنىٰ ذلك أن يكونوا وأهل الشرك علىٰ حدٍّ سواء، وهو خلاف ما يعتقده الأكثر من جيشه في أنّ أهل البغي مسلمون لا يحلّ سبي ذراريهم ولا غنيمة أموالهم، والعمل علىٰ خلاف ما يعتقدون ليس بالأمر الهيّن.

ثمّ إنّ الأئمّة عليهم السلام طيلة فترة الهدنة طبّقوا هذا الحكم التقيّتي، وبقي وسيبقىٰ إلىٰ فترة قيام الإمام المهدي (عجّل الله فرجه الشريف) حيث يرتفع ويعمل عليه السلام بالحكم الأوّل الأصلي، وهو سبي ذراريهم وغنيمة أموالهم.

الأحكام الولائيّة:

ومن نافلة القول نشير هنا الىٰ نوعين من الأحكام الولائيّة:

النوع الأوّل: الأحكام الولائيّة الثابتة، وهي من أمثال هذا الذي جرى البحث فيه،

---

* وقد ذكرنا الروايات التي يحتمل أن تكون مدركاً لهذا الإجماع في الهامش السابق، فراجع. كما أشرنا الى ذلك.

وكحكم الزكاة الذي وضع على الأشياء التسعة وظلّ ثابتاً فيها علىٰ رغم أنّ الرسول ﷺ كان له أن يضع علىٰ أكثر منهـا، كما تدلّ الروايات الكثيرة مثل رواية عـبدالله بـن سـنان و أبي سعيد القماط، ورواية الخمسة عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام وأبي بكر الحضرمي، وخبر عليّ بن مهزيار وزرارة، وخبر أبي بصير والحسن بن شهاب عن أبي عبدالله عليه السلام .

والروايات هذه كلّها في كتاب *الوسائل* في باب وجوب الزكاة في تسعة أشياء، فراجع[١] .

وهاك محلّ الشاهد المشترك في أغلبها، وهو كما في خبر عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أبـوعبدالله عليه السلام : «فـفرض عـليكم مـن الذهب والفـضّة والإبـل والبـقر والغـنم والحنطة والشعير والتمر والزبيب، ونادىٰ فيهم بذلك في شهر رمضان، وعفىٰ لهم عـمّا سـوىٰ ذلك الحديث[٢] .

وعفوه عليه السلام يعني أنّ له أن يضع علىٰ غيرها، ولكنّه ترك ذلك اختياراً .

النوع الثاني: الأحكام الولائيّة المتغيّرة[٣] .

القول الثاني وأدلته:

وهو عدم جواز غنيمة ما حواه عسكر أهل البغي، وقد استدلّ عليه ـ كما ذكرنا في بداية بحث المسألة ـ بما استدلّ به على القول الأوّل من إجماع وسيرة وروايات وأُصول* .

أمّا الإجماع فقد ذكره السيد المرتضىٰ في *المسائل الناصريّات* وابـن إدريس في *السـرائـر* . وهذه هي كلماتهم:

قال السيد المرتضىٰ في المسألة السادسة والمائتين:

«يغنم ما احتوت عليه عساكر أهل البغي، يضرب للفارس بفرس عتيق ثـلاثة أسهـم سهم له وسهمان لفرسه، ويسهم للبرذون سهم واحد. ثمّ قال: هذا غير صـحيح، لأنّ أهـل

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٦ ص٣٢.

٢. *نفس المصدر*، ص٣٣، ح١.

٣. ومثاله: ما لو فرض الحاكم الشرعي ضريبة علىٰ التجار لمساعدة الدولة الإسلامية في مواجـهة خـطر مّـا، فـإذا ما زال ذلك الخطر يحكم بعدم وجوبها.

* استدلّ الأُستاذ بإطلاق حرمة التصرف بمال الغير إلّا بطيب نفسه ولم يستدل بالأصول.

البغي لا يجوز غنيمة أموالهم وقسمتها كما تقسّم أموال أهل الحرب، ولا أعلم خلافاً بين الفقهاء في ذلك.

ومرجع الناس كلّهم في هذا الموضع إلىٰ ما قضىٰ به أمير المؤمنين عليه السلام في محاربي البصرة، فإنّه منع من غنيمة أموالهم، فلمّا روجع عليه السلام في ذلك، قال: أيّكم يأخذ عائشة في سهمه[١]؟!

وقال محمّد بن ادريس في *السرائر*: «الصحيح ما ذهب السيد المرتضىٰ رحمه الله إليه، وهو الذي اختاره وأفتىٰ به، والذي يدلّ علىٰ صحّة ذلك ما استدلّ به رحمه الله من إجماع المسلمين علىٰ ذلك، وإجماع أصحابنا منعقد علىٰ ذلك أيضاً، وقد حكينا في صدر المسألة أقوال شيخنا أبي جعفر الطوسي رحمه الله في كتبه، ولا دليل علىٰ خلاف ما اخترناه. وقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: ولا يحلّ مال امرئ مسلم إلّا عن طيب نفس منه، وهذا الخبر قد تلقّته الأئمّة بالقبول، ودليل العقل يعضده ويسنده؛ لأنّ الأصل بقاء الأملاك علىٰ أربابها، ولا يحلّ تملّكها إلّا بالأدلّة القاطعة للأعذار»[٢].

وقد نَقَلَ هذا القولَ والقائلين به صاحبُ *الجواهر* رحمه الله حيث قال في تعليقه علىٰ متن *شرائع الإسلام* ما يلي: (وهل يؤخذ ما حواه العسكر ممّا ينقل ويحوّل) كالسلاح والدوابّ وغيرهما (قيل) والقائل المرتضىٰ وابن ادريس والفاضل في جملة من كتبه والشهيد في *الدروس* علىٰ ما حكي عن بعضهم: (لا) يؤخذ (لما ذكرناه من العلّة) التي عرفت دلالة النصوص عليها عموماً وخصوصاً، بل عن الناصريّات: لا أعلم خلافاً من الفقهاء فيه، وعن *السرائر*: إجماعنا بل المسلمين عليه، وعن *التذكرة* نسبته إلىٰ كافّة العلماء[٣].

وأمّا السيرة علىٰ عدم جواز غنيمة ما حواه العسكر فقد ادّعاه الشهيد في *الدروس* وغيره، علىٰ حدّ نقل صاحب الجواهر رحمه الله، يقول الشهيد الأوّل رحمه الله ـ وهو يستدلّ بالسيرة علىٰ عدم الجواز ـ: «وهو الأقرب؛ عملاً بسيرة علي عليه السلام في أهل البصرة، فإنّه أمرَ بردّ أموالهم، فأُخذِتْ حتّى القدور» وأمّا الروايات فقد نقل صاحب *الجواهر* مواردها، فقال: عن النعماني: من أنّه روي «أنّ رجلاً من عبدالقيس قام يوم الجمل فقال: يا أمير المؤمنين! ما عدلت حين تقسم

---

١. *سلسلة الينابيع الفقهية*، ج٩، ص٢٧. السيد المرتضىٰ، *المسائل الناصريات*.

٢. *نفس المصدر*، ص١٨٦ عن كتاب *المبسوط*.

٣. *جواهر الكلام*، ج٢١، ص٣٢٩.

بيننا أموالهم ولا تقسم بيننا نساءهم ولا أبناءهم، فقال له: إن كنتَ كاذباً فلا أماتكَ الله حتّىٰ تُدرِكَ غلام ثقيف، وذلك أنّ دار الهجرة حرّمت ما فيها وأن دار الشرك أحلّت ما فيها، فأيّكم يأخذ أُمّه من سهمه، فقام رجل فقال: وما غلام ثقيف يا أمير المؤمنين؟ فقال: عبد لا يدع لله حرمة إلّا انتهكها. قال: يُقتل أو يموت؟ قال: بل يقصمه الله قاصم الجبّارين.

والشيخ في *المبسوط* روىٰ مِنْ «أنّ علياً عليه السلام لمّا هزم الناس يوم الجمل قالوا له: ياأميرالمؤمنين ألا نأخذ أموالهم؟ قال: لا؛ لأنّهم تحرّموا بحرمة الإسلام. فلا تحلّ أموالهم في دار الهجرة».

وفيه أيضاً روىٰ أبو قيس: «أنّ علياً عليه السلام نادىٰ: من وجد ماله فليأخذه، فمرّ بنا رجل فعرف قدراً نطبخ فيها فسألناه أن يصبر حتّىٰ ينضج فلم يفعل فرمىٰ برجله فأخذه، وبما تقدم في خبر مروان، وهو كالتالي:

قال [أي مروان بن الحكم]: لمّا هزمنا علي عليه السلام بالبصرة ردّ على الناس أموالهم، من أقام بيّنة أعطاه ومن لم يقم بيّنة أحلفه، قال: فقال له قائل: يا أميرالمؤمنين أقسم الفيء بيننا والسبي، قال: فلمّا أكثروا عليه قال: أيّكم يأخذ أمّ المؤمنين في سهمه؟ فكفّوا[١].

ومثله عن الصدوق حيث قال: وقد روي أنّ الناس اجتمعوا إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام يوم البصرة فقالوا: يا أمير المؤمنين أقسم بيننا غنائمهم، قال: أيّكم يأخذ أمّ المؤمنين في سهمه؟[٢].

وآخر مثله عن أبيه، وذكر سنده إلىٰ زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لولا أنّ علياً عليه السلام سار في أهل حربه بالكفّ عن السبي والغنيمة للقيت شيعته من الناس بلاءً عظيماً، ثمّ قال: والله لسيرته كانت خيراً لكم ممّا طلعت عليه الشمس»[٣].

هذا إضافة إلىٰ إطلاقات حرمة التصرّف في مال الغير من المسلمين إلّا بطيب النفس.

القول الثالث:

وقد اعتمده العلّامة رحمه الله في *التذكرة*.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١١، ص٥٨، ح٥.
٢. *نفس المصدر*، ص٥٩، ح٧.
٣. *وسائل الشيعة*، ج١١، ص٥٩، ح٨.

وخلاصته التفصيل بين من هم فئة يرجعون إليها فتؤخذ أموالهم وتقسّم؛ إضعافاً لهم، وحسماً لمادة فسادهم، وبين من لم تكن لهم فئة يرجعون إليها فتؤخذ أموالهم ويجوز للإمام ردّها إليهم؛ وذلك لحصول الغرض فيهم من تفريق كلمتهم وتبدّد شملهم.

قال في *التذكرة* ـ بعد ذكر القولين في المسألة ونسبتها الى الشيخ الطوسي ـ: «مسألة: أهل البغي قسمان: أحدهما: أن لا يكون لهم فئة يرجعون إليها ولا رئيس يلجأون إليه كأهل البصرة وأصحاب الجمل، والثاني: أن يكون لهم فئة يرجعون إليها ورئيس يعتضدون به ويجيّش لهم الجيوش كأهل الشام وأصحاب معاوية بصفّين.

فالأول لا يجاز علىٰ جريحهم ولا يتبع مدبرهم ولا يقتل أسيرهم.

والثاني يجاز علىٰ جريحهم ويتبع مدبرهم ويقتل أسيرهم، سواء كانت الفئة حاضرة أو غائبة بعيدة أو قريبة، ذهب إلىٰ هذا التفصيل علماؤنا أجمع، وبه قال ابن عبّاس وأبو حنيفة وإسحاق من الشافعية[1].

ثمّ قال ﷺ: وهو ينقل قول الشافعي بعدم جواز قتل من بغىٰ علىٰ أمّة رسول الله ﷺ» مستدلاًّ بقول رسول الله ﷺ لابن أمّ عبد حيث قال فيه: «يا ابن أمّ عبد ما حكم من بغىٰ من أمّتي قال: الله ورسوله أعلم، قال: لا يتبع مدبرهم ولا يجاز علىٰ جريحهم ولا يقتل أسيرهم ولا تقسّم فيئهم وهو محمول علىٰ ما إذا لم تكن له فئة»[2].

ثمّ إن فقهاء العامّة ذهب أغلبهم إلى المنع من غنيمة أموال أهل البغي؛ مستدلين علىٰ ذلك بأخبارهم الموجودة في كتبهم الخاصة.

وهناك من فقهاء الخاصّة من قال بجواز غنيمة أموالهم في حال الاضطرار فقط؛ مستدلين بقوله ﷺ:

«رفع ما اضطروا إليه...» الحاكم علىٰ أدلة المنع.

هذه هي الأقوال[3] في المسألة مع أدلّتها.

---

١. العلامة الحلي، *التذكرة*، ج١، ص٤٥٦.

٢. *نفس المصدر*.

٣. بل هناك روايات في *مستدرك الوسائل* منها الرواية ٢٦ في المجلّد: ٢، طبعة أهل البيت، ص١٣٠، تقول «بأن غنائم أهل البغي تحبس عنهم ما داموا علىٰ بغيهم فإن فاؤوا تُعطَ إليهم». فراجع.

مناقشة الأقوال :

أقول: إنّ القول الثالث لا دليل على الأخذ به.

أمّا القول الأوّل والثاني فالإجماع المذكور على الأوّل من قبل الشيخ في *الخلاف* وابن زهرة في *الغنية* فمعارض بإجماع ذكره السيد المرتضىٰ في *المسائل الناصريات* وابن إدريس في *السرائر*.

وأمّا السيرة على الجواز ـ التي هي مستند القول الأوّل والتي ذكرها المحقّق في شرائعه والشهيد الثاني في *مسالكه* ـ فإنّها وإن كانت صالحة لتخصيص العمومات التي تحرّم أخذ مال المسلم بغير طيبة نفسه، إلّا أنّها معارضة أيضاً بسيرة أُخرىٰ على الموافقة لتلك العمومات ذكرها الشهيد الثاني ﷺ في *الدروس*.

وأمّا الأخبار فكلّ أخبار القولين ضعيفة فضلاً عن كونها متضاربة، ومتعارضة، وقول العلّامة في *المختلف* على المنع لا ينفعه عدالة العماني؛ لأنّ العدالة لا تجعل الخبر المرسل صحيحاً، وأمّا العمومات التي تقول لا يحلّ مال امرئ مسلم إلّا بطيب نفسه، فمعارضة بما ثبت من كتب السير والتواريخ من أنّ أهل البغي مخالفون لإمام زمانهم خارجون عليه ومحاربون له، وهذا يكفي لخروجهم عن صدق العمومات عليهم.

ولكن هل نطرح كلّ هذه الأدلّة لأنّها متعارضة متضاربة؟

الجواب: أنّ الرأي في المسألة هو أن نجمع بين هذين الإجماعين وهاتين السيرتين وتلك الأخبار بدلاً من أن نطرح الجميع، وعليه سنخلص إلىٰ نقطتين هما:

أولاً: يجب أخذ ما يحويه المعسكر ومصادرته أثناء الاشتباك؛ وذلك لإضعاف أهل البغي، إذ لو ترك لهم لقاتلوا به المسلمين، وهو حرام.

ثانياً: بعد تقضّي القتال وتحقّق الهزيمة في جيش أهل البغي لا يجوز ردّ ما حواه العسكر بعد غنيمته من قبل المسلمين إلىٰ أهله إذا كانت لهم فئة يرجعون إليها؛ لأنّ ردّه يعينهم علىٰ قتال المسلمين، وهو حرام كالسابق.

وإن لم تكن لهم فئة جاز للإمام أن يردّ ما حواه العسكر إليهم، وهو ما فعله صلوات الله

عليه مع أصحاب عائشة يوم الجمل*.

وبه يتمّ الجمع بين كلّ الأقوال المختلفة في المسألة.

مسألة في السبي

«ولا يجوز التفرقة بين الأمّ وولدها» أي لو وقعت الأمّ وولدها في الأسر وكانا من جملة السبي في حرب المسلمين مع الكفّار، وكان الحكم فيهم هو الاسترقاق دون المنّ والمفاداة، فهل يجوز أن تكون الأمّ في حصّة أحد المقاتلين ويكون ابنها من حصّة آخر؟

أو هل يجوز لمن كانت الأمّ وابنها من حصّته من السبي أن يبيع الأمّ من آخر ويستبقي الولد عنده؟

الجواب: في المسألة أقوال، والمعروف بين الفقهاء أنّ الإمام عليه السلام يُلحِقُ الابنَ بمن وقعت الأمّ من حصّته إمّا بالهبة أو بالبيع منه.

---

* أقول: إنّ إطلاق الآية الذي استدلّ به الشيخ الطوسي في *الخلاف* علىٰ جواز غنيمة ما حواه معسكر البغي سالم من التقييد، أمّا بعد الهزيمة وانكسار شوكتهم وانحسام مادّة فسادهم ورجوعهم الى الطاعة مقابل الكفّ عنهم يخرجون عن صدق عنوان البغي؛ ولذا وجب وقف قتالهم، وجاز للإمام أن يردّ أموالهم عليهم.

وخبر عدم حليّة مال المسلم إلّا بطيب نفسه ينطبق عليهم عنوانه بعد رجوعهم الى الطاعة مقابل الكفّ عنهم. وأمّا قبل رجوعهم فتحلّ أموالهم؛ لعدم صدق العنوان عليهم، بل كيف ينطبق عليهم وقد خرجوا علىٰ إمام زمانهم وحاربوه وهل الإسلام إلّا الحبّ والبغض؟

وبناءً علىٰ ذلك فالحكم الأوّلي فيهم هو جواز غنيمة ما حواه عسكر أهل البغي ما لم يفيئوا، فإذا فاؤوا جاز للإمام أن يردّ أموالهم إليهم كأحد خيارين؛ وإنّما يرجح الردّ لقضيّة نظر الإمام إلىٰ مستقبل حال الشيعة حيث علم بعلمه اللدني أنّه سيُظهر عليهم، وما لم يثبّت هذه السنّة آنذاك في الأموال والذراري لكان الخطر على الإسلام أكبر بكثير وبشكل لا يقاس فيما لو أخذ غنائم أهل الجمل.

وبهذا التفسير أيضاً نستطيع أن نوجّه الاجماعين والسيرتين والأخبار المارّة الذكر. فالاجماع على الجواز بلحاظ الحالة أثناء اشتباك الأسنّة وقيام المعركة، والإجماع على المنع كان بلحاظ انكسار الشوكة وتحقّق الهزيمة وانتفاء عنوان البغي بها، والسيرة علىٰ جواز الغنيمة كان قبل انتفاء عنوان البغي، والسيرة على المنع بعد انتفائه وكذلك الأخبار فهي ناظرة إلىٰ هاتين الحالتين.

وبهذا نصل الى القول بعدم التعارض: لاختلاف الموضوع في كلا القولين، ونصل أيضاً إلىٰ موافقة المشهور في جواز غنيمة ما حواه عسكر أهل البغي وجواز ردّه للإمام عليه السلام فيما لو لم تكن لهم فئة وانتفىٰ عنهم العنوان بالهزيمة وتشتّت الجمع.

ثمّ إنّ قول صاحب *الجواهر* رحمه الله بجواز الردّ فيما لو كان حافظاً للوجود الشيعي علىٰ مرّ التاريخ وفي حالات سيظهر فيها عليهم من قبل الطغاة والظلمة وأهل البغي وجيه.

ومن خلال مراجعة أقوالهم فيها نجد لهم رأيين:

الأوّل منهما: هو كراهة التفريق بين الأمّ وولدها.

وقد جاء ذلك في كلمات *المبسوط* حيث نقل الرواية عن الأصحاب فيها فقال:

«وفي أصحابنا من قال: إنّ ذلك مكروه ولا يَفسُد البيع به»[١].

وكذا جاءت الكراهة في كلمات *المنتهىٰ* للعلّامة[٢].

والثاني منهما: هو حرمة التفريق بينهما: وقدجاء ذلك في كلمات *المبسوط* حيث قال:

«إذا وقعت المرأة وولدها في السبي فلا يجوز للإمام أن يفرّق بينهما فيُعطي الأُمّ لواحد والولد لآخر، لكن ينظر فإن كان في الغانمين من يبلغ سهمه الأمّ والولد أعطاهما إيّاه، وإن لم يكن أعطاهما إياه، أخذ فضل القيمة أو يجعلها في الخمس، فإن لم يفعل باعها وردّ ثمنها في المغنم»[٣].

إلّا أنّ كلمات *التذكرة* جاءت مطلقة فقد جاء فيها: «لو سبيت امرأة وولدها لم يفرق بينهما»[٤].

أمّا النصوص فهناك نصوص لأهل العامّة والخاصّة في المسألة.

ومن نصوص الخاصّة ما جاء في *وسائل الشيعة* عن محمّد بن يعقوب الكليني، عن محمّد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن ابن سنان يعني عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال في الرجل يشتري الغلام أو الجارية وله أخ أو أخت أو أب أو أم بمصر من الأمصار، قال: لا يخرجه إلىٰ مصر آخر ان كان صغيراً، ولا يشتريه، وإن كان له أمّ فطابت نفسها ونفسه فاشتره ان شئت. ورواه الصدوق بإسناده عن ابن سنان، ورواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد مثله[٥].

وطريق الشيخ والصدوق رحمهما الله إلى النضر بن سويد صحيح، وعبدالله بن سنان من الثقات، فالرواية تامّة سنداً إلّا أنّ دلالتها في عدم جواز التفريق بين الأمّ وولدها في بلدين، والمسألة

١. *المبسوط*، ج ٢، ص ٢١.
٢. *المنتهىٰ*، ج ٢، ص ٢٩٧.
٣. *المبسوط*، ج ٢، ص ٢١.
٤. *التذكرة*، ج ١ ص ٤٢٦.
٥. *وسائل الشيعة*، ج ١٣، ص ٤١، ح ١.

كما هو واضح في التفريق بينهما في بلد واحد.

وما جاء أيضاً عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمّار، قال: سمعتُ أبا عبدالله عليه السلام يقول: أتى رسول الله صلى الله عليه وآله بسبي من اليمن، فلمّا بلغوا الجحفة نفدت نفقاتهم فباعوا جارية من السبي كانت أمّها معهم، فلمّا قدموا على النبي صلى الله عليه وآله سمع بكاءها فقال: ما هذه؟ قالوا: يا رسول الله احتجنا إلىٰ نفقة فبعنا ابنتها، فبعث بثمنها فأُتي بها، وقال: بيعوهما جميعاً أو أمسكوهما جميعاً.

ورواه الصدوق بإسناده عن معاوية بن عمار مثله»[1].

والرواية ظاهرة في أنّ التفريق حصل بينهما في مصرين أيضاً، فهي كسابقتها في الدلالة وإن كان سندها معتبراً.

وما جاء أيضاً عن علي بن إبراهيم بالإسناد أيضاً عن ابن أبي عمير، عن هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه اشتريت له جارية من الكوفة، قال: فذهبتْ لتقوم في بعض الحاجة، فقالت: يا أُمّاه، فقال لها أبو عبدالله عليه السلام: ألكِ أمّ؟ قالت: نعم فأمر بها فردّت، وقال: ما أمِنتُ لو حبستها أن أرىٰ في ولدي ما أكره.

ورواه الشيخ بإسناده عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، وكذا الذي قبله.

وهي كسابقتها سنداً وإن كانت أصرح منها دلالة.

ورواية سماعة في نفس الباب صريحة في حرمة التفريق، والتي بعدها في *وسائل الشيعة* ظاهرة في عدم الجواز إلّا مع إرادة الاستغناء عن الأبوين.

وأمّا الروايات العاميّة فنذكر منها ثلاثاً:

أوّلاً: ما رواه أبو أيوب الأنصاري أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: من فرّق بين والدة وولدها فرّق الله بينه وبين أحبّته يوم القيامة[2].

وقد أوردها *المنتهىٰ والمبسوط والتذكرة* في أحكام الأسارىٰ.

ثانياً: ما رواه ميمون بن أبي شبيب عن علي عليه السلام أنّه باع جارية وولدها، ففرّق بينهما فنهاه

---

١. *نفس المصدر*، ح٢.

٢. أحمد البيهقي، *السنن الكبرىٰ*، ج٩، ص١٢٦.

رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذلك[1]. وقد وردت في *المبسوط* أيضاً في فصل أحكام الأسارىٰ من كتاب الجهاد.

ثالثاً: عن ميمون بن أبي شبيب أيضاً عن علي عليه السلام قال: أصبت جارية من السبي معها ابن لها، فأردت أن أبيعها وأمسك ابنها، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وآله: بعهما جميعاً أو أمسكهما جميعاً[2].

هذه هي الروايات وقد انقسمت كلمات الفقهاء في استفادة الحكم منها إلىٰ قسمين: قسم يقول بحرمة التفريق، والآخر بكراهته؛ وذلك لعدم وجود دلالة صريحة علىٰ أحدهما.

---

١. *نفس المصدر*.

٢. *نفس المصدر*.

٢

الأموال

* الغنيمة
* الفيء
* الأنفال

ويقع البحث هنا عن الغنيمة والفيء والأنفال. وللبدء في معرفة مداليلها التي تعبّر عنها ألفاظها لا بدّ من استعراضٍ لكلمات اللغويين وأهل الفقه وألسنة الحديث؛ لأنّها المظانّ التي تعارف الرجوع إليها في معرفة معاني مثل هذه المفردات. وعليه فلنتناولها بالترتيب الآتي:

الغنيمة

هناك رأي يخصّص الغنيمة الواردة في قوله تعالىٰ: ﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء...﴾ بما يظفر به الإنسان في الحرب*، وهناك رأي يعممها لما يُظفر به من مال بلا مقابل ومجاناً.

وعلى الرأي الأوّل فمن وجد كنزاً من النقود لا يقال لهذا الكنز: غنيمة، وهكذا من اختلس مالاً من دار الحرب فإنّه لمن أخذه ولا يلحق بالغنيمة.

---

* وهو رأي مشهور العامّة، وقد ذهبوا لذلك إمّا لكون خصوص ما يظفر به الإنسان في الحرب هو معنى الغنيمة أو باعتبار سياق الآية الواردة في مقابلة الكفّار. السيد محمود الهاشمي، *الخمس*، ج ١، ص ١٤١ ـ بتصرف.

والذي دعا إلىٰ اختصاص هذه اللفظة بما أخذ من دار الحرب بالغلبة والسيف هو انصراف الذهن إليه عند تلاوة الآيات الأُوَل من سورة الأنفال، والتي كانت تتحدّث عمّا غنمه المسلمون في معركة بدر، إلّا أنّ إطلاق الآية، يجعلها أعمّ ممّا وردت فيه.

هذا إضافة إلىٰ ما يستحصل من تأييد ذلك بالروايات وكلمات الفقهاء والمفسرين واللغويين ونظرة العرف العام.

والحقّ أنّه عند دراسة جذور هذه اللفظة نجدها تقابل مدلولاً أوسع ممّا ذهب إليه أصحاب الرأي الأوّل وأوسع ممّا نقلته جملة من كلمات أهل اللغة والفقه والتفسير والحديث وما خصّصته لها من مدلول.

ولإثبات ذلك نبدأ بأهل اللغة:

يقول صاحب *مقاييس اللغة*:

(الغُنْمُ) الغين والنون والميم أصل صحيح واحد يدلّ علىٰ إفادة شيء لم يملك من قبل، ثمّ يختصّ به ما أخذ من مال المشركين بقهر وغلبة[1] قال تعالىٰ: ﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول﴾، فالاختصاص هنا ناتج من كثرة إستعمال اللفظة فيما أخذ من مال المشركين بقهر وغلبة لا من الوضع.

ويقول الفيروزآبادي في *القاموس المحيط*: الغُنْم: الفوز بالشيء بلا مشقّة[2].

ويقول ابن الأثير في *النهاية*: قد تكرّر فيه ذكر الغنيمة، والغنيمة والمغنم والغنائم، وهو ما أُصيب من أموال أهل الحرب وأوجف عليه المسلمون بالخيل والركاب، ومنه الحديث: «الصوم في الشتاء الغنيمة الباردة»، إنّما سمّاه غنيمة لما فيه من الأجر والثواب.

ومنه الحديث: «الرهن لمن رهنه، له غُنْمه وعليه غرمه»، وغنمه: زيادته ونماؤه وفاضل قيمته[3].

ويقول ابن منظور الأفريقي المصري في *لسان العرب*: غَنِمَ الشيءَ غُنْمًا: فاز به.

---

١. ابن فارس، معجم *مقاييس اللغة*، ج ٤، ص٣٩٧.
٢. الفيروز آبادي، *القاموس المحيط*، ج ٤، ص٢٢٢.
٣. *النهاية في غريب الحديث والأثر*، مادة: غَنَمَ.

وفي *العين* للخليل بن أحمد الفراهيدي جاء أيضاً: الغُنْم: هو الفوز بالشيء من غير مشقّة.

إذن كلمات أهل اللغة متّفقة علىٰ أنّ الغنيمة لا تختصّ بما يؤخذ من دار الحرب بالقتال بل تعمّ غيرها.

أمّا كلمات الفقهاء (رضوان الله تعالىٰ عليهم) فها هو ابن حمزة في *الوسيلة* يقول: «والغنيمة ما يستفاد بغير رأسمال وتنقسم قسمين: إمّا تستفاد من الكنوز والمعادن وقد ذكرنا حكمها في كتاب الخمس أو تستفاد بالغلبة في دار الحرب»[١].

وأمّا المحقّق الحلّي في *المعتبر* يقول: «والغنيمة اسم للفائدة، وكما يتناول هذا اللفظ غنيمة دار الحرب بإطلاقه يتناول غيرها من الفوائد»[٢].

فهو ﷺ يرىٰ أنّ كلّ فائدة غنيمة ولا تختصّ بدار الحرب.

وفي *شرائع الإسلام* يقول ﷺ: «فالغنيمة هي الفائدة المكتسبة سواء اكتسبت برأس مال كأرباح التجارات أو بغيره كما يستفاد من دار الحرب*»[٣].

وأمّا الروايات فصحيحة علي بن مهزيار عن أبي جعفر الثاني عليه السلام حيث ورد فيها: فأمّا الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كلّ عام، قال الله تعالىٰ: ﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه...﴾. فالغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء، والفائدة يفيدها، والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر، والميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن... إلخ الرواية[٤].

وتقريب الاستدلال بها: أنّها عطفت قوله عليه السلام «فالغنائم والفوائد يرحمك الله» علىٰ قوله تعالىٰ، عطف تفسير أي أنّها فسّرت الغنيمة الواردة في الآية بمطلق الفائدة.

أمّا أهل التفسير فهذا القرطبي يقول: «الغنيمة في اللغة: ما يناله الرجل أو الجماعة بسعي.

---

١. *سلسلة الينابيع الفقهية*، ج ٩، ص ١٦٢، عن *الوسيلة* لابن حمزة.

٢. المحقق الحلي، *المعتبر في شرح المختصر*، ج ٢، ص ٦٢٣.

* إنّ أكثر كلمات الفقهاء تخصّ الغنيمة بما أخذ من دار الحرب، وعليه فيُعَدّ القول خلاف الأكثر غير مشهور، ولم يذهب إليه إلّا هذان العلمان اللذان ثبّتهما الأستاذ في بحثه.

٣. *سلسلة الينابيع الفقهية*، ج ٩، ص ٢٠٨، عن *شرائع الاسلام*.

٤. *وسائل الشيعة*، ج ٦، ب ٨، ص ٣٥٠، ب ٨، ح ٥.

واعلم أنّ الاتفاق حاصل علىٰ أنّ المراد بقوله تعالىٰ: ﴿ما غنمتم من شيء﴾، مال الكفّار إذا ظفر به المسلمون علىٰ وجه الغلبة والقهر، ولا مقتضىٰ في اللغة لهذا التخصيص علىٰ ما بيّناه، ولكن الشرع قيّد اللفظ بهذا[١].

وهذا العلّامة الطباطبائي في *الميزان* يقول في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول﴾ إلىٰ آخر الآية: الغُنْم والغنيمة إصابة الفائدة من جهة تجارة أو عمل أو حرب، وينطبق بحسب مورد نزول الآية علىٰ غنيمة الحرب.

وإلىٰ مثل هذا ذهب الراغب الإصفهاني في *مفرداته* فقال: «والغنم ـ بالضمّ فالسكون ـ إصابته والظفر به ثمّ استعمل في كلّ مظفور به من جهة العدا وغيرهم»[٢].

فمن مجموع هذا الاستقراء لكلمات أهل اللغة والفقه والتفسير والنصوص والروايات نستطيع أن ننتهي الى التعريف الثاني للغنيمة.

ثمّ إنّ هذه الغنيمة حسب هذا التعريف تطلق علىٰ كلّ ما يظفر به الإنسان من دون أن يبذل في مقابله*.

---

١. *تفسير القرطبي (الجامع لا حكام القرآن)*، ج٨، ص١.

٢. *الميزان في تفسير القرآن*، ج٩، ص٨٩.

* أمّا الرواية التي تعمم الغنيمة ففضلاً عن كونها مناقشة، فهي معارضة برواية عبدالله‌بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام التي تخصّصها بما يؤخذ من المشركين بالقهر والغلبة (*وسائل الشيعة*، ج٦، ب١١، من أبواب قسمة الخمس، ح٤)، هذا إضافة إلىٰ أنّ البعض قد ذهب إلىٰ اختصاصها بالفائدة المأخوذة بالحرب ونحوها، (*الخمس*، ج١، السيد محمود الهاشمي، ص٢١)، وأمّا الإطلاق المدّعىٰ للغنيمة من الآية والمستفاد من ظهور (ما) الموصولة وكلمة (من شيء) فمردود أولاً بعدم وجود سيرة في صدر الإسلام علىٰ شمول الغنيمة لمطلق الفائدة وإلّا لوضع الخلفاء من بعد الرسول صلى الله عليه وآله الخمس علىٰ مطلق الفائدة، وهو لم ينقل. وأمّا (من شيء) فهو لدفع وهم من يقول بأنّ الغنيمة خاصّة بالأموال التي لها خطر، فإنّ الآية دفعاً لهذا التوهّم تثبت الخمس علىٰ كلّ غنيمة مهما كانت لها خطر، أم لم يكن لها خطر، وعليه فهذا الإطلاق لا يعيّن المعنى المستعمل فيه اللفظ. (*الخمس*، ج١، ص١٦، للسيد محمود الهاشمي ـ بتصرف).

هذا إضافة إلىٰ ظهور كثير من الآيات المباركة في المعنى الخاص لا العام كما في الآيات ١٥، ١٩، ٢٠، من سورة الفتح، (*الخمس*، ج١، ص١٥، السيد محمود الهاشمي).

وأمّا كلمات الفقهاء وأصحاب التفاسير فإن كانت مستنداتهم الآية والرواية، فقد علمت النقاش في إثباتها لذلك، وإن كانت مستنداتهم قول اللغوي الذي ثبتت حجيته؛ لأنّ الظنّ الناشئ من قوله تماماً كحكم الظنّ الناشئ من ظاهر اللفظ فبها ونعمت، ثمّ دعوىٰ إطلاق الغنيمة علىٰ ما يؤخذ بغير الحرب عرفيّ وقد ثبت ذلك، ومراجعة كلمات ←

وإذا قيل: لماذا سُمّي ما يُظفر به في الحرب غنيمة وقد بذل في الحرب ما لا يعلمه إلّا الله من جهد ومشقة؟

كان الجواب أنّ الهدف من الحرب هو هزيمة العدوّ لا المال، وما بذل من جهد كأنّه صار قبال هزيمة العدو لا المال، وهكذا هو الأمر عن أرباح المكاسب فالزائد عمّا يموّن الإنسان يسمّىٰ ربحاً وغنيمة؛ إذ الهدف من الكسب هو مؤنة العيش، وأمّا الزائد عليها فغنيمة. ولهذا فإنّ الغنيمة لا تطلق إلّا علىٰ ما يزيد على المؤنة، ولكن بشرط أن يكون له جلال وخطر لا علىٰ مطلق الزائد وإن كان حقيراً.

الفيء:

وهو الآخر كالغنيمة اختلفت الأقوال في تحديد معناه: فمن قائل هو ما أخذ بغير قتال ولا إيجاف خيل ولا ركاب، ومن قائل هو كالغنيمة، ومن قائل هو مفترق عنها بوجهين.

فالقول الأوّل نقله القرطبي في تفسيره عند تفسير آية الخمس حيث قال هناك: «الفيء ما أخذ بغير قتال، وقال قوم: الفيء والغنيمة واحد».

وقال في موضع آخر: «الشيء الذي يناله المسلمون عن عدوّهم بالسعي وإيجاف الخيل والركاب يسمّىٰ غنيمة، ولزم هذا الاسم هذا المعنىٰ حتّىٰ صار عرفاً.

والفيء مأخوذ من فاء يفيء إذا رجع، وهو كلّ مال دخل على المسلمين من غير حرب

← المفسرين صريحة في هذا الادّعاء.

وعليه فلا يمكن إثبات التعميم الذي ذهب إليه الشيخ الأُستاذ إلّا عن طريق اللغة والعرف، وأمّا القول بالتخصيص بما يؤخذ من الكفّار بالقتال المستفاد من الآية ومن أكثر الروايات في بابي الخمس والأنفال فهو لم يكن إلّا لموردية الآية فيه وكثرة الاستعمال، أمّا لأنّ المعنىٰ هو هذا فهذا ما أثبتنا خلافه لغةً، علاوة على أن المورد لا يخصص الوارد، فتبقىٰ الآية صالحة لإثبات التعميم، وأمّا الرواية التي قلنا: إنّها مناقشة في إثبات التعميم فيمكن إثبات دلالتها على التعميم، بلحاظ النظر الى المعنى اللغوي في الآية لا بلحاظ المعنى المستفاد من مورد الآية، فلا يكون قوله ﷺ إلّا تفسيراً بالمصداق، لأنّ المعنى الموردي يمثّل مصداقاً من مصاديق المعنى اللغوي.

وعليه بالتالي ـ يثبت اختيار الأُستاذ بكلّ أولويّة. إن سلم من عدم وجود سيرة عليه من قبل الخلفاء بعد الرسول ﷺ.

ثمّ إنّنا بتعدد اللحاظ يمكننا الجمع بين الروايات المتعارضة في تفسير معنىٰ الآية وتعيينه، فما كان يدلّ على التعميم فهو بلحاظ المعنى اللغوي وما كان بلحاظ المعنى الخاص فيمكن أن يجتمع معه اجتماع العموم والخصوص المطلق.

ولا إيجاف كخراج الأرضين وجزية الجمام وخمس الغنائم.

وقال قتادة: «الفيء عبارة عن كلّ ما صار للمسلمين من الأموال بغير قهر» والمعنىٰ متقارب[1].

وأمّا القول الثالث فقد ذكره الماوردي في *الأحكام السلطانية* حيث قال هناك: الفيء والغنيمة متّفقان من وجهين ومختلفان من وجهين، فأمّا وجها اتّفاقهما.

فأحدهما: أن كلّ واحد من المالين واصل بالكفر.

والثاني: إنّ مصرف خمسهما واحد [وهو إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ما أفاءَ الله علىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهلِ القُرىٰ فللهِ وللرَسُولِ وِلِذي القُربىٰ وَاليَتامىٰ والمَساكِينَ وَابنِ السَبيلِ﴾ في آية سورة الحشر «آية الفيء»، وقوله تعالىٰ من سورة الأنفال: ﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول ولذي القربىٰ واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل﴾ الآية].

وأمّا وجها افتراقهما:

فأحدهما: أنّ مال الفيء مأخوذ عفواً، ومال الغنيمة مأخوذ قهراً، والدليل علىٰ ذلك في الفيء قوله تعالىٰ من سورة الحشر: ﴿وَما أَفاءَ اللّهُ عَلىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَما أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلا رِكابٍ﴾[2]. وفي الغنيمة قوله تعالىٰ: ﴿سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ إِذا ٱنْطَلَقْتُمْ إِلىٰ مَغانِمَ لِتَأْخُذُوها ذَرُونا نَتَّبِعْكُمْ...﴾[3].

والثاني: أنّ مصرف أربعة أخماس الفيء مخالف لمصرف أربعة أخماس الغنيمة للمقاتلة، أمّا أربعة أخماس الفيء فلله ولرسوله كالخمس الخامس، وسيأتي توضيح ذلك عند البحث عن الفيء تفصيلاً.

وأمّا الشيخ المنتظري فيرىٰ أنّ بين الفيء والغنيمة نسبة العموم والخصوص من وجه، أي أنّ الغنيمة هي كلّ ما يظفر به الإنسان من أرباح وفوائد، وأمّا الفيء فهو ما يرجع إلى المسلمين من الكفار، سواء وقع في الحرب أو في غير الحرب.

---

١. تفسير القرطبي (*الجامع لأحكام القرآن*)، ج٨، ص١.
٢. سورة الحشر: ٦.
٣. سورة الفتح: ١٥.

ولا يشكل على هذا العموم في الفيء بالآية التاسعة من سورة الحشر[١]؛ لأنّ الآية لم تنزل من أجل تحديد معنى الفيء، أي أنّها لم تحدّد المصطلح بما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، بل إنّها بصدد بيان الوارد وهو أنّ الفيء للرسول ﷺ، وأنّ الله سلّطه عليه فقد يكون هناك فيء يوجف عليه بخيل وركاب. وهو رأي مبني على شمول الغنيمة لأرباح المكاسب، أمّا على عدم الشمول فالفيء أعمّ من الغنيمة مطلقاً.

الأنفال:

النَّفل هو الزائد، ويقال للنافلة نافلة لأنّها زائدة على الفريضة، والأنفال يقال لها أنفال لأنّها زائدة على ما يطلبه المقاتلون.

وقد ذكر ابن هشام في كتابه *السيرة النبوية* رواية تدلّ على أنّ الأنفال هي الغنائم فقال: قال ابن إسحاق: فلما انقضى أمر بدر، أنزل الله عزّ وجلّ فيه من القرآن الأنفال بأسرها، فكان ممّا نزل منها في اختلافهم في النفل حين اختلفوا فيه: ﴿يسئلونك عن الأنفال، قل الأنفال لله والرسول، فاتّقوا الله وأصلِحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين﴾ فكان عبادة بن الصامت ـ فيما بلغني ـ إذا سئل عن الأنفال، قال: «فينا أصحاب بدر نزلت، حين اختلفنا في النفل يوم بدر، فانتزعه الله من ايدينا حين ساءت فيه أخلاقنا، فردّه الله على رسوله ﷺ فقسّمه عن سواء ـ يقول: على السواء ـ وكان في ذلك تقوى الله وطاعته وطاعة رسوله ﷺ وصلاح ذات البين»*.

وهذه العبارة واضحة في كون الأنفال هي الغنائم.

وبعد هذا الاستعراض البسيط عن مصطلحات الغنيمة والفيء والأنفال، يدور البحث عن الفيء أوّلاً ثمّ الأنفال ثانياً؛ وذلك لأنّ البحث عن الغنيمة قد استُوفي في محلّه.

١ـ الفيء «المعاني والأدلّة»:

فاء بمعنى رجع والفيء الرجوع ﴿حتّى تفيء إلى أمر الله﴾ أي حتّى ترجع، ويقال للفيء فيء؛

---

١. وهي قوله تعالى: ﴿وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب...﴾ الآية.

* ابن هشام، *السيرة النبوية*، ج ٢، ص ٢٢٤.

لأنّه راجع.

والكلمة في القرآن كلّها تقع علىٰ هذا المعنىٰ أي الرجوع.

ومن الممكن أن يكون سبب تسمية الأموال العائدة إلينا من المشركين والكفّار بالفيء أنّها أموال خصّها الله ليوظّفها عباده في طاعته، ولما صَرَفَ الكفّار وظيفتها إلىٰ غير جهتها المحدّدة لها بأن استعملت في معصيته تعالىٰ، فإعادتها منهم يعني رجوعها إلىٰ وظيفتها الأولىٰ فيقال لها: فيء من هذه الجهة.

وعند مراجعة كلمات الفقهاء والمفسّرين والروايات نجد للفيء ثلاثة معان، وسيقع البحث فيها تفصيلاً:

المعنىٰ الأوّل:

أنّ الفيء هو المال المأخوذ من المشركين ممّا لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، وهو معنىً في مقابل الغنيمة؛ حيث هي المال الذي يؤخذ بإيجاف وقتال، وهو مأخوذ من قوله تعالىٰ في سورة الحشر: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُم فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيهِ مِنْ خَيلٍ وَلا رِكَابٍ﴾[1].

ومن المفسّرين الذين ذهبوا إلىٰ هذا المعنى الطبرسي رحمه الله في *مجمع البيان* حيث يقول في تفسير آية الخمس ما يلي:

«الغنيمة ما أخذ من أموال أهل الحرب من الكفّار بقتال، وهي هبة من الله تعالىٰ للمسلمين. والفيء ما أخذ بغير قتال، وهو قول عطاء ومذهب الشافعي وسفيان، وهو المروي عن أئمتنا»[2].

وقال الشافعي: الغنيمة هي الموجف عليها بالخيل والركاب لمن حضر من غني وفقير، والفيء ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب»[3].

وقال القرطبي في تفسيره *الجامع* ـ وهو قول مطابق لقول مشهور الإمامية ـ:

«الأموال التي للأئمّة والولاة فيها مَدْخَلٌ ثلاثةُ أضرُب: ما أُخذ من المسلمين علىٰ طريق

---

١. سورة الحشر: ٦.

٢. *مجمع البيان*، ج ٢، ص ٥٤٣.

٣. *الأمّ*، ج ٤، ص ٦٤.

التطهير لهم؛ كالصدقات والزكوات. والثاني: الغنائم، وهي ما يحصل في أيدي المسلمين من أموال الكافرين بالحرب والقهر والغلبة. والثالث: الفيءُ، وهو ما رجع للمسلمين من أموال الكفّار عَفواً صَفْواً من غير قتال ولا إيجاف؛ كالصلح والجزية والخراج والعشور المأخوذة من تجار الكفار، ومثله أن يهرب المشركون ويتركوا أموالهم أو يموت أحد منهم في دار الإسلام ولا وارث له»[١].

وأمّا الطوسي في *التبيان* في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وما أفاء الله علىٰ رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب.. ﴾الآية، فيقول: «والذي نذهب إليه أنّ مال الفيء غير مال الغنيمة، فالغنيمة ما أخذ من دار الحرب بالسيف عنوة ممّا يمكن نقلهُ إلىٰ دار الإسلام، وممّا لا يمكن نقله إلىٰ دار الإسلام فهو لجميع المسلمين ينظر فيه الإمام ويصرف انتفاعه [ريعه] إلىٰ بيت المال لصالح المسلمين.

والفيء كلّ ما أخذ من الكفّار بغير قتال أو انجلاء أهلها، وكان ذلك للنبيّ ﷺ خاصّة يضعه في المذكورين في هذه الآية، وهو لمن قام مقامه من الأئمّة الراشدين، وقد بيّن الله تعالىٰ ذلك. ومال بني النضير كان للنبيّ خاصّة، وقد بيّنه الله بقوله: ﴿ما أفاء الله ﴾، يعني ما رجّعه الله وردّه علىٰ رسوله منهم». يعني من بني النضير. ثمّ بيّن فقال: ﴿فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب... ﴾، أي لم توجفوا عليه بخيل ولا ركاب. والإيجاف الإيقاع، وهو تسيير الخيل والركاب، وهو من وجف يجف وجيفاً، وهو تحرّك باضطراب»[٢].

ثمّ إنّ الماوردي في *الأحكام السلطانية* يرىٰ اتّحادهما، أي الفيء والغنيمة، من وجهين، وقد مرّ ذكر ذلك قريباً.

وآخر شاهد من كلمات الفقهاء* المفسّرين علىٰ هذا المعنىٰ، هو قول ابن قدامة في *المغني* حيث قال: «الفيء هو الراجع إلى المسلمين من مال الكفّار بغير قتال، والغنيمة ما أخذ منهم قهراً بالقتال»[٣].

---

١. *الجامع لأحكام القرآن*، ج ٤، ص ١٤.
٢. *التبيان*، ج ٩، ص ٥٦١.
* لا شك أنّ مشهور فقهاء الإماميّة ذهب إلىٰ هذا المعنىٰ.
٣. *المغني*، ج ٧، ص ٢٩٧.

وأمّا الروايات التي فسّرت الفيء بهذا المعنىٰ فننقل منها روايتين:

الأولىٰ:

موثّقة محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سمعه يقول: إنّ الأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة دم أو قوم صولحوا وأعطوا بأيديهم، وما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهذا كلّه من الفيء والأنفال لله وللرسول، فما كان لله فهو للرسول يضعه حيث يحبّ[1].

وهي صريحة في كون الفيء ما لم يكن فيه هراقة دم وقتال.

والثانية: عن محمّد بن مسلم أيضاً، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: الفيء والأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة الدماء وقوم صولحوا وأعطوا بأيديهم وما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهو كلّه من الفيء، فهذا لله ولرسوله، فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث شاء، وهو للإمام بعد الرسول، وأمّا قوله: ﴿وما أفاء الله علىٰ رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب﴾ قال: ألا ترىٰ هو هذا؟ وأمّا قوله: ﴿ما أفاء الله علىٰ رسوله من أهل القرىٰ﴾، فهذا بمنزلة المغنم، كان أبي يقول ذلك وليس لنا فيه غير سهمين؛ سهم الرسول، وسهم القربىٰ، ثمّ نحن شركاء الناس فيما بقي»[2]. وهي صريحة كسابقتها في نفس المعنىٰ.

المعنى الثاني:

أنّ الفيء هو ما حصل بقتال، وهذا المعنىٰ هو الآخر له شواهد في أقوال الفقهاء* وأصحاب التفاسير والروايات. فقد نقل صاحب تفسير *مجمع البيان* قول البعض قائلاً: «وقال قوم: الغنيمة والفيء واحد»[3].

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٦، ص٦٧، ح١٠.

٢. *نفس المصدر*، ح١٢.

*. لم أجد له شاهداً إلّا قول المحقّق الحلّي في *المختصر النافع* حيث قال: النظر الثالث: في التوابع، وهي أربعة: الأوّل: في قسمة الفيء: يجب إخراج ما شرطه الإمام أوّلاً كالجعائل، ثمّ بما تحتاج إليه الغنيمة كأجرة الحافظ والراعي وبما يرضخ لمن لا قسمة له كالنساء والكفّار والعبيد، ثمّ يخرج الخمس ويقسّم الباقي بين المقاتلة ومن حضر القتال..» سلسلة *الينابيع الفقهية*، ج٩، ص٢٧.

٣. *مجمع البيان*، ج٢، ص٥٤٣.

وقال الكليني في *أصول الكافي*:

«إنّ الله تبارك وتعالىٰ جعل الدنيا كلّها بأسرها لخليفته حيث يقول للملائكة: ﴿إنّي جاعل في الأرض خليفة﴾، فكانت الدنيا بأسرها لآدم، وصارت بعده لأبرار ولده وخلفائه، فما غلب عليه أعداؤهم ثمّ رجع إليهم بحرب أو غلبة سمّي فيئاً، وهو يفيء إليهم بغلبة وحرب، وكان حكمه فيه ما قال الله تعالىٰ: ﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء﴾.

فهذا هو الفيء الراجع وإنّما يكون الراجع ما كان في يد غيرهم فأخذ منهم بالسيف، وأمّا ما رجع إليهم من غير أن يوجف بخيل ولا ركاب، فهو الأنفال هو لله والرسول خاصّة[1].

وجاء في *نهج البلاغة* ما يشهد لهذا المعنىٰ:

١ ـ ومن كلام له عليه‌السلام كلّم به عبدالله بن زمعة لما قدم عليه يطلب منه مالاً، فقال عليه‌السلام: «إنّ هذا المال ليس لي ولا لك، وإنّما هو فيء للمسلمين وجلب أسيافهم، فإن شركتهم في حربهم كان لك مثل حظّهم، وإلّا فجُناة أيديهم لا تكون لغير أفواههم»[2].

٢ ـ وفي كتاب له عليه‌السلام إلىٰ مصقلة بن هبيرة الشيباني يقول فيه:

«بلغني عنك أمر إن كنت فعلته فقد أسخطت إلٰهك وأغضبت إمامك: إنّك تقسم فيء المسلمين الذي حازته رماحهم وخيولهم وأُريقت عليه دماؤهم فيمن اعتامك من أعراب قومك»[3].

وأمّا الروايات فننقل روايتين أيضاً:

الأولىٰ: موثّقة سماعة، عن أحدهما عليهما‌السلام، قال: إنّ رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله خرج بالنساء في الحرب يداوين الجرحىٰ، ولم يقسم لهنّ من الفيء شيئاً، ولكنّه نفلهن[4]. محمّد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمّد، عن عثمان بن عيسىٰ مثله.

والمقصود بالفيء هنا هو ما غنم من دار الحرب بلا شكّ.

والثانية: عن محمّد بن يعقوب الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه عن ابن أبي عمير،

١. *اصول الكافي*، ج ١، ص٥٣٨، كتاب الحجة.
٢. *نهج البلاغة*، خ ٢٣٢، ص٣٥٣، تبويب صبحي الصالح.
٣. *نفس المصدر*، كتاب ٤٣، ص٤١٥، الإمام علي عليه‌السلام.
٤. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص٨٦، ح ٦.

عن جميل، عن زرارة، قال: الإمام يُجري ويَنْفِلُ ويعطي ما يشاء قبل أن تقع السهام؛ وقد قاتل رسول الله صلى الله عليه وآله بقوم لم يجعل لهم في الفيء نصيباً، وإن شاء قسّم ذلك بينهم»[١]. وهي لا تختلف في دلالتها على المقام عن سابقتها.

المعنى الثالث:

أنّ الفيء هو كلّ مال يرجع إلى المسلمين من المشركين، سواء كان ممّا يوجف عليه بقتال أو بغير إيجاف ولا قتال.

وممّا يشهد لهذا المعنىٰ ما ورد في *تفسير النعماني* في تفسير آية الفيء حيث قال: «الفيء يقسّم قسمين: فمنه ما هو خاصّ للإمام وهو قول الله عزّوجلّ في سورة الحشر: ﴿ما أفاء الله علىٰ رسوله منهم﴾، وهي البلاد التي لا يوجف عليها المسلمون بخيل ولا ركاب.

والضرب الآخر ما رجع إليهم ممّا غصبوا عليه في الأصل؛ قال الله: ﴿إِنِّي جاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، فكانت الدنيا بأسرها لآدم إذ كان خليفة الله في أرضه، ثمّ هي للمصطفين الذين اصطفاهم وعصمهم... فلمّا غصبهم الظلمة على الحقّ الذي جعله الله ورسوله لهم، وحصل ذلك في أيدي الكفّار، صار في أيديهم علىٰ سبيل الغصب حتّىٰ بعث الله رسوله محمّداً صلى الله عليه وآله فرجع له ولأوصيائه، فما كانوا غصبوا عليه أخذوه منهم بالسيف فصار ذلك ممّا أفاء الله به، أي ممّا أرجعه الله إليهم»[٢].

وممّا يشهد له أيضاً ما جاء في نهج البلاغة لعلي عليه السلام: حيث قال: «فأمّا حقّكم عليّ فالنصيحة لكم وتوفير فيئكم عليكم»[٣].

وقال عليه السلام في كتاب له إلىٰ زياد بن أبيه: «وإنّي أقسم بالله قسماً صادقاً لئن بلغني عنك أنّك خنت من فيء المسلمين شيئاً صغيراً أو كبيراً لأشدنّ عليك»[٤].

وأمّا الروايات التي تشهد له فصحيحة محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام: «لما ولي علي عليه السلام

---

١. *نفس المصدر*، ج٦، ص٣٦٥، ح٢.
٢. *بحار الانوار*، ج٩٣، ص٤٧.
٣. *نهج البلاغة*، خ ٧٩٠، تبويب صبحي الصالح.
٤. *نفس المصدر*، كتاب ٢٠، ص٣٧٧، تبويب صبحي الصالح.

صعد المنبر فحمد الله وأثنىٰ عليه، ثمّ قال: أما إنّي والله ما أزرأكم من فيئكم هذا درهماً ما قام لي عذق بيثرب»[1].

وبعد استعراض هذه المعاني الثلاثة وأدلّتها، أقول: والذي أراه صحيحاً منها هو المعنى الثالث، أي أنّ الفيء هو كلّ مال راجع من الكفّار سواء كان في الحرب أم في السلم، عنوة أم من دون إيجاف وقتال، والذي يدلنا علىٰ ذلك هو الجذر اللغوي لاشتقاق هذه الكلمة واستعمالها المطلق كثيراً في *نهج البلاغة*.

وهذا المعنى الذي اخترناه لا ينافي قوله تعالىٰ في سورة الحشر: ﴿**وما أفاء الله علىٰ رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب**﴾ لأنّ عدم الإيجاف هو مورد نزول الآية، والمورد حتّىٰ وإن كان داخلاً في النصّ لا يخصّص الوارد. وعليه يبقى الوارد علىٰ إطلاقه كما أنّ المعنى المختار لا ينافي المعنى الثاني؛ فإنّ الفيء بمعنى الغنيمة أحد مصاديقه فهو لا ينفيه وإنّما يضيف إليه مصداقاً آخر.

إلّا أنّ المعنى الثالث بمرور الزمن وبتأثير آية سورة الحشر تغيّر واختصّ بالمعنىٰ الأوّل الذي هو في مقابل الغنيمة.

وبناءً علىٰ ذلك نستطيع أن نقسّم الأموال التي ترجع إلى المسلمين من الكافرين إلىٰ قسمين:

الأوّل ما يرجع بالقتال وعنوة، وهو الغنائم.

والثاني ما يرجع بغير قتال وإيجاف، وهو الفيء. وهذا هو ما نعتمده في البحث.

٢ـ الأنفال (الأقوال والأدلّة)

في الأنفال الواردة في آية سورة الأنفال ثلاثة أقوال: إنّها الغنيمة مطلقاً، وإنّها غنائم معركة بدر، وإنّها الفيء الذي لله وللرسول وللإمام.

قال الراغب الإصفهاني في *المفردات*[2]: «النفل قيل: هو الغنيمة بعينها، وقيل: هو ما يحصل

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١٨، ص٧٩، ح١.

٢. *المفردات*، ص٥٢٢.

للمسلمين بغير قتال وهو الفيء، وقيل: ما يفضل من المتاع ونحوه بعدما تقسّم الغنائم، وعلىٰ ذلك حمل قوله: ﴿يسئلونك عن الأنفال﴾ الآية.

وقال الشيخ أبو جعفر الطوسي في *التبيان*: «اختلف المفسّرون في معنىٰ الأنفال ـ هاهنا ـ فقال بعضهم: هي الغنائم التي غنمها النبي ﷺ يوم بدر، فسألوه لمن هي؟ فأمر الله تعالىٰ نبيّه أن يقول لهم: هي لله ولرسوله.

ذهب إليه عكرمة ومجاهد والضحّاك وابن عبّاس وقتادة وابن زيد.

وروي عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام أنّ الأنفال كلّ ما أخذ من دار الحرب بغير قتال إذا انجلىٰ أهلها، ويُسمّيه الفقهاء فيئاً، وميراث من لا وارث له، وقطائع الملوك إذا كانت في أيديهم من غير غصب، والآجام وبطون الأودية والموات وغير ذلك ممّا ذكرنا في كتب الفقه»[١].

وقال العلّامة الطباطبائي في *الميزان* ـ وبقوله تتمّ لدينا أقوال ثلاثة في الأنفال ـ: «تطلق الأنفال علىٰ ما يُسمّىٰ فيئاً أيضاً، وهي الأشياء من الأموال التي لا مالك لها من الناس كرؤوس الجبال، وبطون الأودية، والديار الخربة، والقرى التي باد أهلها، وتركة من لا وارث له، وغير ذلك، كأنّها زيادة علىٰ ما ملكه الناس فلم يملكها أحد، وهي لله ولرسوله، وتطلق علىٰ غنائم الحرب، كأنّها زيادة علىٰ ما قصد منها؛ فإنّ المقصود بالحرب والغزوة الظفر على الأعداء واستئصالهم، فإذا غلبوا وظفر بهم فقد حصل المقصود، والأموال التي غنمها المقاتلون والقوم الذين أسّروهم زيادة علىٰ أصل الفرض[٢].

ويقول في موضع آخر من تفسير آيات الأنفال ما يلي[٣]:

«إنّ في التعبير عن الغنائم بالأنفال ـ وهو جمع نفل بمعنى الزيادة ـ إشارة إلىٰ تعليل الحكم بموضوعه الأعم، كأنّه قيل: يسألونك عن الغنائم وهي زيادات لا مالك لها من بين الناس، وإذا كان كذلك فأجبهم بحكم الزيادات والأنفال، وقل: الأنفال لله والرسول، ولازم ذلك كون الغنيمة لله والرسول.

ثمّ قال: ويظهر بذلك أيضاً: أنّ قوله: ﴿قل الأنفال لله والرسول﴾ حكم عام يشمل بعمومه

---

١. تفسير *التبيان*، ج ٥، ص ٧٢.
٢. *الميزان في تفسير القرآن*، ج ٩، ص ٦.
٣. *نفس المصدر*، ص ١٠.

الغنيمة وسائر الأموال الزائدة في المجتمع، نظير الديار الخالية والقرى البائدة ورؤوس الجبال وبطون الأودية وقطائع الملوك وتركة من لا وارث له. أمّا الأنفال بمعنى الغنائم، فهي متعلّقة بالمقاتلين في المسلمين بعمل النبي ﷺ وبقي الباقي تحت ملك الله ورسوله».

أمّا أهل السنّة فيرون الأنفال كما يقسمها أبو عبيدة في كتابه *الأموال*، قال: «وفي هذا النفل الذي ينفله الإمام سنن أربعة لكلّ واحدة منها موضع غير موضع الأخرىٰ.

فإحداهنّ في النفل الذي لا خمس فيه، والثانية في النفل الذي يكون من الغنيمة بعد إخراج الخمس، والثالثة: في النفل الذي يكون عن الخمس نفسه، والرابعة: في النفل من جملة الغنيمة قبل إخراج الخمس.

فأمّا الذي لا خمس فيه فإنّه السَّلَب، وذلك بأن ينفرد الرجل بقتل المشرك فيكون له سلبه من غير أن يخمس أو يشركه فيه أحد من أهل العسكر.

وأمّا الذي يكون من الغنيمة بعد الخمس، فهو أن يوجّه الإمام السرايا في أرض الحرب فتأتي بالغنائم فيكون للسريّة ممّا جاءت به الربع أو الثلث بعد الخمس.

وأمّا الثالث فأن تُحاز الغنيمة كلّها ثمّ تخمس، فإذا صار الخمس في يدي الإمام نفل منه قدر ما يرىٰ.

وأمّا الذي يكون من جملة الغنيمة «قبل التخميس» فما يُعطىٰ الأدلّاء علىٰ عورة العدو، وفي كلّ ذلك أحاديث واختلاف»[1].

فالمستخرج من كلام أبي عبيدة أنّ الأنفال غنائم الحرب فقط.

وأمّا كلمات فقهائنا فهي واضحة في الأموال العامّة؛ وذلك لشمولها مصاديق كثيرة.

قال الشيخ في *النهاية*: «الأنفال كانت لرسول الله ﷺ خاصّة في حياته، وهي لمن قام مقامه بعده في أُمور المسلمين، وهي كلّ أرض خربة قد باد أهلها عنها، وكلّ أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب أو يُسلّمونها هم بغير قتال، ورؤوس الجبال وبطون الأودية والآجام والأرضون المواتُ التي لا أرباب لها، وصوافي الملوك وقطائعهم ممّا كان في أيديهم من غير وجه الغصب، وميراث من لا وارث له.

---

١. أبو عبيدة، *الأموال*، ٣٨٧ـ٣٨٨.

وله أيضاً من الغنائم قبل أن تُقسَم: الجارية الحسناء، والفرسُ الفارِه، والثوب المرتَفِع، وما أشبه ذلك ممّا لا نظير له من رقيق أو متاع.

وإذا قاتل قوم أهلَ حرب من غير أمر الإمام، فغنموا، كانت غنيمتُهم للإمام خاصّة دون غيره»[١].

وأمّا الأخبار التي تدلّ علىٰ أنّ الأنفال هي الأموال العامّة، فهناك عدّة روايات منها الصحيحة والموثّقة، وهي كالتالي:

١ ـ صحيحة حفص بن البختري*:

«محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حفص بن البختري، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب أو قوم صالحوا أو قوم أعطوا بأيديهم وكلّ أرض خربة وبطون الأودية فهو لرسول الله صلى الله عليه وآله وهو للإمام من بعده يضعه حيث يشاء[٢].

٢ ـ صحيحة محمّد بن مسلم:

«وعنه [علي بن الحسين بن فضّال] عن إبراهيم بن هاشم، عن حمّاد بن عيسىٰ، عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سمعه يقول: إنّ الأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة دم أو قوم صولحوا وأعطوا بأيديهم، وما كان من أرض خربة أو بطون أودية، فهذا كلّه من الفيء، والأنفال لله وللرسول. فما كان لله فهو للرسول يضعه حيث يحبّ»[٣].

٣ ـ موثّقة سماعة بن مهران**:

---

١. *النهاية*، ١٩٩ ـ ٢٠٠.

* بناء علىٰ أنّ إبراهيم بن هاشم من الثقات وإلّا إذا كان فيه كلام فموثّقة. إلّا أنّ السيد الخوئي رحمه الله في *معجم رجال الحديث* يقول بعد ذكر الرجاليين فيه: لا ينبغي الشكّ في وثاقة إبراهيم بن هاشم، ويدلّ علىٰ ذلك عدّة أمور، منها: رواية ابنه علي في تفسيره كثيرة، ودعوىٰ الاتفاق علىٰ وثاقته من قبل السيد ابن طاوس واعتماد الكوفيين علىٰ رواياته وفيهم من هو مستصعب في أمر الحديث. (ج١، ص٣١٧).

٢. *وسائل الشيعة*، ج٦، ص٣٦٤، ح١.

٣. *نفس المصدر*، ص٣٦٧، ح١٠.

** لا إشكال في وثاقته وحجيّة روايته، ونسب القول الى الصدوق رحمه الله بأنّه واقفي، ذكر ذلك في *من لا يحضره الفقيه* ولكن لو كان هذا واقعاً لشاع وذاع، إضافةً إلىٰ أنّ البرقي والكشي وابن الغضائري لم يعرضوا لوقفه، إلّا أنّ النجاشي ←

«وعنه [سعد بن عبدالله] عن أبي جعفر، عن عثمان بن عيسىٰ، عن سماعة بن مهران [وفيه كلام إلّا أنّه موثق] قال: سألته عن الأنفال فقال: كلّ أرض خربة أو شيء يكون للملوك فهو خالص للإمام، وليس للإمام وليس للناس فيها سهم، قال: ومنها البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب»[1].

٤ ـ مرسلة حمّاد وننقل منها موضع الحاجة لطولها:

وعنه [علي بن إبراهيم] عن أبيه، عن حماد بن عيسىٰ، عن بعض أصحابنا، عن العبد الصالح عليه السلام (في حديث)، قال: «والأنفال كلّ أرض خربة باد أهلها، وكلّ أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب، ولكن صالحوا صلحاً وأعطوا بأيديهم علىٰ غير قتال، وله رؤوس الجبال وبطون الأودية والآجام وكلّ أرض ميّتة لا ربّ لها، وله صوافي الملوك ما كان في أيديهم من غير وجه الغصب؛ لأنّ الغصب كلّه مردود، وهو وارث من لا وارث له. يعول من لا حيلة له، وقال: إنّ الله لم يترك شيئاً من صنوف الأموال إلّا وقد قسّمه، فأعطىٰ كلّ ذي حقّ حقّه (إلىٰ أن قال)، والأنفال الى الوالي: كلّ أرض فتحت أيّام النبي صلى الله عليه وآله إلىٰ آخر الأبد؛ وماكان افتتاحاً بدعوة أهل الجور وأهل العدل، لأنّ ذمة رسول الله صلى الله عليه وآله في الأوّلين والآخرين ذمة واحدة، لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «المسلمون إخوة تتكافأ دماؤهم ويسعىٰ بذمّتهم أدناهم»[2]، ورواه الشيخ كما مر.

وأمّا مورد نزول الآية المباركة فيقول صاحب *تفسير نور الثقلين* ـ وهو ينقل ما قاله علي بن إبراهيم في تفسيره ـ:

«حدّثني أبي عن فضالة بن أيّوب، عن أبان بن عثمان، عن إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الأنفال فقال: هي القرى التي قد خربت وانجلىٰ أهلها، فهي لله وللرسول،

← يعترض في أمر سماعة بأمرين: أن سنة وفاته ١٤٥هـ في حياة الصادق عليه السلام في حين أنّه ثبت عنه أنّه روىٰ عن الإمام الكاظم عليه السلام، وثانياً: أنّ جماعة رووا عنه مثل ابن أبي عمير ومحمّد بن أبي نصر وجراح الحذاء وهم لم يدركوا الصادق عليه السلام. *معجم رجال الحديث*، ج٨، ص ٣٠٠.

إلّا أن السيد الخوئي قدس سره في *معجم الرجال* يوثقه ويعتبر روايته حجّة، بناءً علىٰ حجيّة رواية الثقة وإن كان غير عادل، وذكر صحّة طريق الصدوق قدس سره إليه. *معجم رجال الحديث*، ج٨، ص ٣٠٠.

١. *وسائل الشيعة*، ج٦، ص٣٦٧ ح٨.

٢. *نفس المصدر*، ص ٣٦٥، ح٤.

وما كان للملوك فهو للإمام، وما كان من أرض خربة يوجف عليها بخيل ولا ركاب وكلّ أرض لا ربّ لها والمعادن، ومن مات وليس له مولىٰ فما له من الأنفال.

وقال: نزلت يوم بدر، لما انهزم الناس كان أصحاب رسول الله ﷺ علىٰ ثلاث فرق: فصفّ كانوا علىٰ خيمة النبي ﷺ وصفّ أغاروا على النهب، وفرقة طلبت العدو وأسّروا وغنموا؛ فلمّا جمعوا الغنائم والأُسارىٰ تكلّمت الأنصار في الأسارىٰ، فأنزل الله تبارك وتعالىٰ: ﴿**ما كان لنبي أن يكون له أسرىٰ حتّىٰ يثخن في الأرض**﴾، فلمّا أباح الله لهم الأُسارىٰ والغنائم تكلّم سعد بن معاذ وكان ممّن قام عند خيمة النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، ما منعنا أن نطلب العدو زهادة في الجهاد، ولا جبناً من العدو، ولكنّا خفنا أن يعرىٰ موضعك فتميل عليك خيل المشركين، وقد أقام عند الخيمة وجوه المهاجرين والأنصار ولم يشكّ أحد منهم والناس كثير يا رسول والغنائم قليلة، ومتىٰ نعطى هؤلاء لم يبق لأصحابك شيء، وخاف أن يقسم رسول الله ﷺ الغنائم وأسلاب القتلىٰ بين من قاتل، ولا يُعطىٰ من تخلّف علىٰ خيمة رسول الله ﷺ شيئاً، فاختلفوا فيما بينهم حتّىٰ يسألوا رسول الله فقالوا: لمن هذه الغنائم فأنزل الله: ﴿**يسئلونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول**﴾، فرجع الناس وليس لهم في الغنيمة شيء، ثم أنزل الله بعد ذلك: ﴿**واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول ولذي القربىٰ واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل**﴾، فقسّمه رسول الله ﷺ بينهم»[1].

إذن بضمّ مفاد الروايات المباركة إلىٰ كلمات الفقهاء إلىٰ مورد نزول الآية المباركة وهو غنائم بدر، ترتسم لنا صورة كاملة عن الأنفال، خلاصتها أنّها هي الأموال العامّة التي لا مالك خاصّ لها، فيكون المشترك بين هذه المصاديق الكثيرة التي عدّتها الروايات وكلمات الفقهاء مشتركاً معنوياً لا لفظياً؛ لأن الأموال إمّا خاصة أو عامّة أو ما لا مالك لها.

أقول: ومن مجموع ذلك نخرج بنتيجة مطابقة لما نوّه إليه العلّامة الطباطبائي ﵀ في تفسيره، والذي يقول فيه: إنّ الأنفال تشمل بعمومها الغنيمة وسائر الأموال في المجتمع، نظير الديار الخربة والقرى البائدة ورؤوس الجبال وبطون الأودية وقطائع الملوك وتركة من لا وارث له.

وقد ذكرنا في مورد أسبق علىٰ هذا المورد بأنّ الأنفال هي الأشياء من الأموال التي

---

١. الحويزي، *نور الثقلين*، ج ٢، ص ١١٩.

لا مالك لها في الناس.

ثمّ بمراجعة الروايات الواردة في نزول سورة الأنفال، يتأكّد القول بأنّ الغنيمة من الأنفال، وأنّ الأنفال كلّ مال لا مالك له. ومن أراد القطع بأنّ الغنيمة من الأنفال وأنّ لها هذا العموم فليراجع *مجمع البيان*، ج ٢، ص ٥١٧ ـ ٥١٨، و*تحف العقول*، ص ٣٣٩، و*سيرة ابن هشام*، ج ٢، ص ٢٩٥، و*الدرّ المنثور* للسيوطي، ج ٣، ص ١٥٩، و*قلائد الدرر* للجزائري، ج ١، ص ٣٣٣، وغيرها من مطولات التفاسير وكتب الحديث التي تؤكد علىٰ أنّ الأنفال التي اختلف فيها المفسّرون هي الغنائم، تعريفاً لها بأبرز مصاديقها.

وبعد أن اتّضح أنّ **الأنفال** تشمل الأموال المأخوذة من الكفّار عنوة **كالغنائم**، وبغير إيجاف وقتال، وهو ما يسمّىٰ فيئاً ممّا لا مالك له في الناس كرؤوس الجبال وبطون الأودية والديار الخربة والقرى التي باد أهلها وغير ذلك. فقد آن للبحث أن يتناول القسم الأوّل منها في جانب الحكم بالتفصيل والتحقيق.

ما هو حكم الأنفال «الغنائم» في القرآن؟

قال تعالىٰ في سورة الأنفال مبيّناً الحكم: ﴿**يسئلونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول...**﴾ الآية.

فهي علىٰ ضوء الآية المباركة كلّها لله وللرسول وليس للمقاتلين، ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يضعها فيما أحب، والروايات أيضاً دالّة علىٰ ذلك، ونذكر منها رواية سعد بن أبي وقّاص[1]:

قال: قتل أخي عمير بن أبي وقّاص، وأنا هجمت على القاتل فأخذت سيفه بعد قتله، فجئت به إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقلت: هذا سيف قاتل أخي هَبْه لي. فقال صلى الله عليه وآله وسلم: هذا ليس لي ولا لك دَعْه في المقبض. يقول سعد بن أبي وقّاص: فألقيت السيف في المقبض وبي ما ليس يعلمه إلّا الله من خروج سيف قاتل أخي من يدي، فلمّا نزلت هذه الآية دعاني رسول الله فتصوّرت أنّه نزلت بي آية من القرآن.

---

١. إنّ هذه الرواية تناسب قراءة ﴿يسئلونك الأنفال﴾ في صدرها و«قراءة» ﴿يسئلونك عن الأنفال﴾ في ذيلها تناسب القراءة المشهورة أي ﴿يسئلونك عن الأنفال﴾، فهي تصلح أن تكون دليلاً في المقام لو تمّت سنداً.

قال لي: يا سعد حينما سألتني السيف ما كان لي أمره من شيء، ولما نزلت هذه الآية ـ: ﴿يسئلونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول﴾ ـ صارت لي، اذهب وخذ سيف قاتل أخيك[1].

حكم الأنفال في الروايات:

وقد دلّت الروايات ـ كالآية ـ علىٰ أنّ أمر الأنفال لله تعالىٰ وللرسول صلى الله عليه وآله وللإمام عليه السلام من بعده يضعها حيث شاء ويصرفها فيما أحبّ، ومن هذه الروايات:

١ ـ صحيحة زرارة:

«وعنه [علي بن إبراهيم]، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل عن زرارة، قال: الإمام يُجري وينفل ويعطي ما يشاء، قبل أن تقع السهام، وقد قاتل رسول الله صلى الله عليه وآله بقوم لم يجعل لهم في الفيء نصيباً، وإن شاء قسّم ذلك بينهم»[2].

٢ ـ مرسلة حمّاد ـ وقد مرّ ذكرها في موضع قريب ـ ننقل منها طرفاً يدلّ علىٰ ذلك؛ لطولها وهو:

«والأنفال الى الوالي: كلّ أرض فتحت أيّام النبي صلى الله عليه وآله إلىٰ آخر الأبد وما كان افتتاحاً بدعوة أهل الجور وأهل العدل؛ لأنّ ذمّة رسول الله صلى الله عليه وآله في الأولين والآخرين ذمّة واحدة»[3].

حكم الأنفال في كلمات الفقهاء:

وقد دلّت كلمات الفقهاء هي الأخرىٰ علىٰ أنّ الأنفال لله تعالىٰ وللرسول صلى الله عليه وآله وللإمام من بعده.

ولقد جاء ذلك واضحاً في كلمات كلّ من *الكافي* لأبي الصلاح الحلبي، و*الوسيلة* لابن حمزة و*الشرائع* للمحقّق الحلّي و*الجامع للشرائع* لابن سعيد الهذلي و*قواعد الأحكام* للعلّامة الحلّي

---

١. *الميزان في تفسير القرآن*، ج ٩، ص ١٤ عن *الدر المنثور* في تفسير الآية.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٦ ص٣٦٥ ح ٤.
٣. *نفس المصدر*.

و*اللمعة* للشهيد الأوّل[١].

وقد ظهر في كلمات الشيخ الطوسي في *الخلاف*[٢] و*المبسوط*[٣] الاستدلال علىٰ ذلك بسيرة رسول الله ﷺ يوم فتح مكّة. هذا إضافة إلىٰ ما نقلته الأخبار التاريخيّة في معركة حنين من تأييد لذلك، فراجع[٤].

قسمة الغنائم*:

ثمّ أنّ النبيّ ﷺ أو الإمام بلا فرق يأخذ خمسه ممّا بقي منها بعد أن يصطفي منها لنفسه، وبعد أن يسدّ كلّ حاجاته ممّا ينوبه منها، وبعد أن يعطي الجعائل والرضخ لأهلها، وما يلحق الغنائم من مؤنة حفظ وأجرة نقل، وبعد أن ينفل منها بعض الغانمين زيادة علىٰ نصيبهم لمصلحة الجهاد ونكاية للكفار، ويقسّم ما بقي، وهو الأربعة أخماس على المقاتلين ومن بحكمهم[٥]. يعطي للفارس ضعف الراجل.

ثمّ إنّه ليس في القرآن ما يدلّ علىٰ أنّ هذا التقسيم مما يجب، عليه وإنّما هو أمر موكول إليه عليه السلام يعمل فيه علىٰ طبق ما يراه من المصلحة.

نذكر هنا مناسبة للمقام كلمات الفقهاء (رضي الله عنهم) الدالّة علىٰ ذلك:

١ ـ كلمات أبي الصلاح الحلبي في *الكافي في الفقه*:

«إذا اجتمعت الغنائم كان له إن كان إمام الملّة أن يُصفي قبل القسمة لنفسه الفرس والسيف، وأن يبدأ بسدّ ما ينوبه من خلل في الإسلام وثغوره ومصالح أهله، ولا يجوز لأحد أن يعترض

١. *سلسلة الينابيع الفقهية*، ص٣٨، ص١٦٢، ص ٢١٠، ص٢٣٧، ص٢٥٣، ص ٢٧٤ على التوالي.

٢. *الخلاف*، ج ٢، ص ٣٣.

٣. *المبسوط*، ج ٢، ص ٣٣.

٤. ابن هشام، *السيرة النبوية*، ج ٤، ص ١٣٤ ـ ١٤٣.

*. باعتبار أنّ الغنائم من الأنفال على ما حققه الأستاذ فلا إشكال في عنونة البحث بما تعنون.

٥. ومن بحكمهم هو من حضر القتال ليقاتل ولم يقاتل. والمدد الواصل إلىٰ ساحة القتال ليقاتل ولم يدرك القتال بشرط أن يكون وصوله بعد الحيازة قبل القسمة.

الرضخ: يقول الشهيد الثاني رحمه الله: الرضخ المراد به العطاء الذي لا يبلغ سهم من يعطاه لو كان مستحقاً للسهم كالمرأة والخنثىٰ والعبد والكافر إذا عاونوا، فإنّ الإمام عليه السلام يعطيهم من الغنيمة وبحسب ما يراه من المصلحة بحسب حالهم. *اللمعة الدمشقية*، ج ٢، ص ٤٠٢.

عليه وإن استغرق جميع المغنم، ويجوز ذلك لمن عداه من أولياء السلطان في الجهاد عن تشاور من صلحاء المسلمين، ثمّ يخرج الخمس من الباقي لأربابه ويقسّم الأربعة أخماس الباقية بين من قاتل عليها دون من عداهم من المسلمين»[1].

٢ ـ كلمات ابن حمزة في *الوسيلة*:

«والأموال يخرج منها الصفايا للإمام قبل القسمة، ثمّ تُخرج منها المؤونة وهي ثمانية أصناف: أُجرة الناقل والحافظ والنقل والجعل والرضيخة للعبيد والنساء ومن عاونهم من المؤلّفة والأعراب علىٰ حسب ما يراه الإمام، ثمّ يخرج الخمس من الباقي لأهله، ثمّ يقسّم الباقي [الأربعة أخماس]، بين من قاتل ومن هو في حكمه بالسويّة، للراجل سهم وللفارس سهمان»[2].

٣ ـ كلمات المحقّق في *الشرائع*:

الثالث: في قسمة الغنائم: يجب أن يبدأ بما شرطه الإمام كالجعائل والسلب إذا شرط للقاتل. ولو لم يشرط لم يختص به، ثمّ بما يحتاج إليه من النفقة مدّة بقائها حتّىٰ تقسم كأجرة الحافظ والراعي والناقل بما يرضحه للنساء والعبيد والكفّار ان قاتلوا بإذن الإمام، ثمّ يخرج الخمس. وقيل: بل يخرج الخمس مقدّماً؛ عملاً بالآية، والأوّل أشبه».

وهكذا الأمر مع كلمات أغلب الفقهاء (رضوان الله عليهم)، في كتبهم مثل: *الجامع للشرائع* و*قواعد الأحكام* و*اللمعة* و*الجمل والعقود* وغيرها، فهي متظافرة في طريقة القسمة المشار إليها.

وأمّا الروايات الدالة علىٰ ذلك فهناك عدّة روايات منها:

١ ـ صحيحة ربعي بن عبدالله:

محمّد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسىٰ، عن ربعي بن عبدالله بن الجارود، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه وكان ذلك له، ثمّ يقسّم ما بقي خمسة أخماس ويأخذ خمسه، ثمّ يقسم أربعة أخماس بين الناس الذي قاتلوا عليه، ثمّ قسّم الخمس الذي أخذه خمسة أخماس يأخذ خمس الله

---

١. *سلسلة الينابيع الفقهية*، ج٩، ص٣٨ عن *الكافي في الفقه*.
٢. *نفس المصدر*، ص١٦٢ عن *الوسيلة* لابن حمزة.

عزّوجلّ لنفسه، ثمّ يقسم الأربعة أخماس بين ذوي القربىٰ واليتامىٰ والمساكين وأبناء السبيل، يعطي كلّ واحدٍ منهم حقّاً وكذلك الإمام...»[١].

٢ ـ صحيحة معاوية بن وهب:

«قلت لأبي عبدالله عليه السلام: السرية يبعثها الإمام يصيبون غنائم كيف تقسّم؟ قال: إن قاتلوا عليها مع أمير أمّره عليهم، أخرج منها الخمس لله وللرسول وقسّم بينهم الأربعة أخماس، وإن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلّ ما غنموا للإمام جعله حيث أحبَّ»[٢].

٣ ـ مرسلة حماد التي مرت الإشارة إليها قبل قليل.

ملكيّة الإمام للأنفال:

ثمّ إن ملكيّة الإمام للأنفال التي فصّلنا شؤونها هي ملكية للمنصب وليست ملكيّة شخصيّة. وممّا يدلّ علىٰ ذلك أنّ من بديهيات الفقه أنّ هذه الملكيّة لا تورث قطعاً.

ويؤيد ذلك ما ورد عن الإمام أبي الحسن الثالث عليه السلام:

«أنّا نؤتىٰ بالشيء فيقال: هذا لأبي جعفر عليه السلام عندنا. فكيف نصنع؟ فقال: ما كان لأبي بسبب الإمامة فهو لي، وما كان غير ذلك فهو ميراث علىٰ كتاب الله وسنّة نبيّه[٣].

ورواية «إنّ للقائم بأمور المسلمين بعد ذلك الأنفال التي كانت لرسول الله» والتعبير بـ«القائم بأُمور المسلمين» منه عليه السلام إشارة واضحة للمنصب، منصب القيمومة.

إضافة إلىٰ ما ثبت بالسيرة المنقولة فقهيّاً وتاريخياً ـ وقد مرّت الإشارة إليها ـ من أنّ أموال الغنائم التي هي من الأنفال ـ كما حقّقناه ـ كانت تحت تصرّف رسول الله صلى الله عليه وآله وإن ما زاد منها لا يورّث، وإنّما يقسم بين المقاتلة ومن هو في حكمهم كما مرّ.

العلاقة بين آيتي الأنفال والخمس:

هناك بين المفسّرين والفقهاء من يرىٰ أنّ آية الخمس ناسخة لآية الأنفال؛ لأنّ آية الأنفال

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٦، ص٣٥٦، ح٣.
٢. *نفس المصدر*، ج١١، ص٨٤، ح١.
٣. *وسائل الشيعة*، ج٦، ص٣٧٤، ح٦.

تقول: الغنائم كلّها لله وللرسول، وآية الخمس تقول: إنّ الغنائم خمسها لله والرسول والباقي للمقاتلة.

وتأخّر آية الخمس (الغنيمة) نزولاً عن آية الأنفال يدعو إلىٰ تصوّر النسخ.

وممّن يقول بالنسخ من الفقهاء والمفسرين الشيخ الطوسي في *المبسوط*، ونصّ عبارته كالتالي: «وكان النبي ﷺ يقسّم الغنيمة أوّلاً لمن يشهد الوقعة؛ لأنّها كانت له خاصّة، ونسخ بقول: ﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه﴾، فأضاف المال إلى الغانمين، ثمّ انتزع الخمس لأهل السهمان، فبقي الباقي علىٰ ملكهم، وعليه الإجماع»[1].

وهو صريح في أنّ آية الخمس ناسخة لآية الأنفال.

وفي *الدرّ المنثور* أخرج أبو عبيدة وابن المنذر عن ابن عبّاس في قوله: ﴿يسئلونك﴾، قال: هي الغنائم ثمّ نسخها: ﴿واعلموا أنّما غنمتم﴾»[2].

والقرطبي في تفسير آية: ﴿واعلموا أنّما غنمتم﴾، قال: «هذه الآية ناسخة لأوّل السورة عند الجمهور، وقد ادّعىٰ ابن عبد الرحمن أنّ هذه الآية نزلت بعد قوله تعالىٰ: ﴿يسئلونك عن الأنفال﴾[3].

ونحن نرىٰ أنّ هذا النسخ توهّم وقع فيه من وقع، بسبب تصوّر التهافت بين الآيتين فيما لو أخذ بنظر الاعتبار وحدة الأنفال والغنائم، بعد التسليم بكون آية الخمس نازلة بعد آية الأنفال، وأنّ آية الخمس يفترض فيها أنّها نازلة لتقسيم الغنائم ابتداءً، ولكن الأمر ليس كذلك؛ لأنّ آية الخمس تشير إلىٰ وجوب التخميس علىٰ فرض بقاء شيء من الغنائم خاصّ بالمقاتلين، وآية الأنفال تشير إلىٰ حكم الغنائم ضمن موردها، وهو الأموال العامّة كما حقّقنا ذلك آنفاً.

هذا ولو ضممنا كلمات الفقهاء إلىٰ ذلك لارتفع الوهم المذكور كليّاً، فالشيخ الطوسي في *التبيان* يقول: «واختلفوا هل هي منسوخة [أي آية الأنفال] أم لا؟ فقال قوم: هي منسوخة بقوله: ﴿اعلموا أنّما غنمتم﴾، روىٰ ذلك عمر ومجاهد... وقال آخرون: ليست منسوخة، ذهب إليه ابن زيد، واختاره الطبري، وهو الصحيح؛ لأنّ النسخ يحتاج إلىٰ دليل، ولا تنافي بين

---

١. *المبسوط*، ج ٢، ص ٦٤.
٢. *الدر المنثور*، ج ٣، ص ١٦٠.
٣. تفسير *القرطبي*، ج ٨، ص ٢.

هذه الآية وبين آية الخمس فيقال: انّها نسختها»[١].

ولكن قد يتصوّر أحد أنّ هناك بين مرسلة حماد ورواية حفص بن غياث تعارض، فمرسلة حمّاد تقول: «وللإمام صفو المال أن يأخذ من هذه الأموال قبل القسمة وقبل إخراج الخمس، وله أن يسدّ بذلك المال جميع ما ينوبه من مثل إعطاء المؤلّفة قلوبهم، وغير ذلك ممّا ينوبه، فإن بقي بعد ذلك شيء أخرج الخمس منه وقسّمه في أهله وقسّم الباقي علىٰ من ولي ذلك، وإن لم يبق بعد سد النوائب شيء فلا شيء لهم»[٢].

وأمّا رواية حفص فتقول: «قلت: فهل يجوز للإمام أن ينفل؟ فقال له: ينفل قبل القتال، فأمّا بعد القتال والغنيمة فلا يجوز ذلك، لأنّ الغنيمة قد أُحرزت»[٣].

وحلّ التعارض بينهما يتمّ لو فهم أنّ لهذا الفعل الذي يصدر منه عليه السلام في رواية حفص يكون غالباً قبل القتال وأثناء القتال؛ فإنّ الإمام والقائد يحتاج قبل القتال إلىٰ من يَدلّه علىٰ عورات العدو، ومن يجلب له قادة العدو، ومن يقوم بمبادرات لاختراق صفوف العدوّ والالتفاف عليه. وأمّا بعد القتال وإحراز الغنيمة فلا حاجة الى الجعل.

فخبر حفص بن غياث ناظر إلىٰ أنّه لا جعل بعد القتال؛ لأنّ ذلك تفريط ببيت مال المسلمين لا داعي له، فلا تنافي بينه وبين مرسلة حمّاد الناظرة إلىٰ غير ذلك.

❊ ❊ ❊

السَّلَب «الأقوال والأدلّة»:

إذا قَتَلَ مسلمٌ كافراً فهل له سَلَبُه أم لا؟ وإذا كان له ذلك فبأيّ حكمٍ هو؟ هل هو بحكمٍ شرعي ثابت من الله تبارك وتعالىٰ، أم بحكم ولائي سلطاني من النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام العدل بعده؟ ثمّ ما هو السلب؟ وهل يتعلّق به الخمس؟

بهذه الأسئلة الأربعة يقع الحديث عن هذا العنوان:

فأمّا السؤال الأوّل فالإجابة عنه تؤخذ من أقوال العلماء في المسألة، فقد قال الشيخ في

---

١. *تفسير التبيان*، ج١، ص٧٨١.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٦، ص٣٦٥، ح٤.
٣. *نفس المصدر*، ج١١، ص٧٩، ح١.

الخلاف: «السَّلَب لا يستحقّه القاتل إلّا أن يشترطه الإمام، وبه قال أبوحنيفة ومالك. وقال الشافعي: هو للقاتل وإن لم يشترط له الإمام، وبه قال الأوزاعي والثوري وأحمد بن حنبل، (ودليلهم في ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال صلى الله عليه وآله: من قتل قتيلاً فله سلبه، وهي رواية ثابتة.

[ودليلنا] أنّه إذا شرط له السَّلَب استحقّه، وإذا لم يُشترط له ليس له علىٰ استحقاقه دليل[1].

٢ـ وقال الشيخ في *المبسوط*: «السَّلبُ لا يختصّ بالسالب إلّا بأن يشرط له الإمام، فإن شرطه كان له خاصّة ولا يخمّس، وإن لم يشترط كان غنيمة[2] [أي يُخمّس] ويُقسّم كما تقسّم الغنيمة».

٣ـ قال المحقّق الحلّي رحمه الله في *شرائع الإسلام*: «والسَّلَب إذا شرط للقاتل، ولو لم يشترط لم يختصّ به»[3].

وقد نفىٰ صاحب *الجواهر* في شرحه على الشرائع الخلاف في المسألة في شقّها الأوّل، حيث قال: «بلا خلاف أجده في الأوّل» واستدلّ على الحكم بعموم «المؤمنون عند شروطهم»، وقول رسول الله صلى الله عليه وآله يوم خيبر: «من قتل قتيلاً فله سَلَبه» وكونه صلى الله عليه وآله أولىٰ بالمؤمنين من أنفسهم[4].

٤ـ وقال الشيخ أبو زكريّا بن سعيد الهذلي في *الجامع للشرائع*: «ويبدأ الإمام بسدٍّ ما ينوبه منها وإن استغرقها، ثمّ يعطي منها أجرة حفّاظها ومن جعل له أو شَرَطَ له سَلَبَ قتيلٍ»[5].

٥ ـ وقال العلّامة في *القواعد*: «إنّما يستحقّ السلب بشروط، أن يشرطه الإمام له، وأن يقتل حالة الحرب، فلو قتله بعد أن ولّوا الدبر فلا سلب بل غنيمة»[6].

ومن كلّ هذا يعلم أنّ الأصل في السلب أنّه من الغنائم إلّا مع شرط الإمام. وكلمات فقهائنا

---

١. *الخلاف*، ج ٢، كتاب الفيء وقسمة الغنائم.

٢. *المبسوط*، ج ٢، ص٦٦.

٣. *سلسلة الينابيع الفقهية*، ج ٩، ص ٣١٠ عن *شرائع الاسلام*، للمحقق الحلي.

٤. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص١٨٦.

٥. *سلسلة الينابيع الفقهية*، ج ٩، ص٢٣٧.

٦. *نفس المصدر*، ص٢٥٤.

تكاد تكون مطبقة على الحكم في المسألة.

ويتبيّن منها كذلك أن الحكم فيها حكم ولائيٌّ وليس حكماً شرعيّاً ثابتاً.

أمّا فقهاء العامّة، فلهم في المسألة رأيان؛ رأي يطابق ما عليه فقهاؤنا، وهو رأي الأحناف والمالكيّة.

وأمّا الشافعيّة والحنابلة فلهم رأي يختلف عن الرأي الأوّل. وهذه هي كلماتهم:

يقول ابن قدامة الحنبلي في *المغني*:

القاتل يستحقّ السلب، قال ذلك الإمام أم لم يقل، وبه قال الأوزاعي والليث، والشافعي، وإسحاق، وأبو عبيدة.

وقال أبو حنيفة والثوري: لا يستحقه إلّا أن يشترطه الإمام له، وقال مالك: لا يستحقّه إلّا أن يقول الإمام ذلك. [ودليلنا] قول النبيّ ﷺ: من قتل قتيلاً فله سلبه، وهذا من قضايا رسول الله ﷺ فإنّ عوف بن مالك احتجّ علىٰ خالد حين أخذ سلب المددي فقال له عوف: أما تعلم أنّ رسول الله ﷺ قضىٰ بالسلب للقاتل؟ قال: بلىٰ»[1].

وها هي قصّة المددي كما يذكرها البيهقي في سننه[2]:

عن عوف بن مالك الأشجعي قال: خرجت مع زيد بن حارثة في غزوة مؤتة، ورافقني مددي من أهل اليمن ليس معه غير سيفه، فجزر رجل من المسلمين جزوراً، فسأله المددي طائفة من جلده فأعطاه إيّاه، فاتّخذه كهيئة الدرق، ومضينا فلقينا جموع الروم وفيهم رجل علىٰ فرس له أشقر، عليه سرج مذهّب وسلاح مذهّب، فجعل الرومي يغري بالمسلمين، وقعد له المددي خلف صخرة فمرّ به الرومي فعرقب فرسه فخرّ وعلاه فقتله وحاز فرسه وسلاحه، فلمّا فتح الله عزّوجلّ للمسلمين بعث إليه خالد بن الوليد فأخذ منه السَّلَب، قال عوف: فأتيته فقلت: يا خالد أما علمتَ أنّ رسول الله ﷺ قضىٰ بالسَلَبِ للقاتل، قال: بلىٰ، ولكنّي استكثرته. قلت: لتردّنه إليه أو لأُعرِفَنَّكها عند رسول الله ﷺ، قال: لن نردّ عليه، قال عوف: فاجتمعنا عند رسول الله ﷺ فقصصت عليه قصّة المددي وما فعل خالد. فقال

---

١. ابن قدامة الحنبلي، *المغني*، ج ١٠، ص٤٢٦ ـ ٤٢٧.

٢. *السنن الكبرىٰ*، ج٦، ص٣١٠.

رسول الله ﷺ: يا خالد ما حملك على ما صنعتَ؟ قال: يا رسول الله استكثرته. فقال رسول الله ﷺ: يا خالد ردّ عليه ما أخذته منه. قال عوف: فقلت: دونك يا خالد ألم أفِ لك. فقال رسول الله ﷺ: وما ذاك؟ فأخبرته، قال: فغضب رسول الله ﷺ، فقال: يا خالد لا تردَّ عليه، هل أنتم تاركو لي أُمرائي، لكم صفوة أمرهم وعليهم كدره. رواه مسلم في الصحيح عن زهير بن حرب عن الوليد بن مسلم».

قال (أخبرنا) أبو علي ثنا محمّد بن بكر، ثنا أبو داود، ثنا أحمد بن حنبل، ثنا الوليد قال: سألت ثوراً عن هذا الحديث، فحدّثني عن خالد بن معدان عن جبير ابن نفير، عن عوف بن مالك الأشجعي نحوه».

وتقريب الاستدلال فيها: أنّ المددي إنّما استحقّ السَّلَب مع عدم الشرط له من قبل خالد بن الوليد؛ لأنّه كان تحت ولاية رسول الله ﷺ وقد قال ﷺ: «من قتل قتيلاً فله سلبه»، والذي أقرّ به خالد عندما أنكر عليه عوف فِعلَه.

ثمّ إنّ هذه الرواية إن صحّت تدلّ على أنّ الحكم في المسألة ليس حكماً إلٰهيّاً شرعيّاً ثابتاً بل هو ولائي سلطاني؛ وذلك لأنّ رسول الله ﷺ لما عرف أنّ عوف بن مالك سبق وأن هدّد خالداً على فعله هذا في انتزاعه سَلَب القتيل من القاتل وأنّه تمّ له ذلك، أرجع السلب إلى خالد قائلاً له: «هل أنتم تاركولي أمرائي لكم صفوة أمرهم وعليهم كدره؟»».

ما هو السَّلَب؟

من أجل معرفة ما يندرج تحت عنوان السَّلَب نعتمد على كتاب *جواهر الكلام* وكتاب *الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة*، فقد ذكر صاحب *الجواهر* ؒ ما يلي:

أنّه: «لا إشكال في اندراج الثياب والعمامة والقلنسوة والدرع والمغفرة والبيضة والجوشن والسلاح كالسيف والرمح والسكين، ونحو ذلك ممّا يكون معه وله مدخل في السَّلَب، بل في *المنتهى* الإجماع عليه، بل لعلّ الأقوى اندراج ما كان معه من التاج والسوار والطوق والخاتم ونحوها ممّا يتّخذها للزينة، والهميان ونحوه ممّا يتخذه للنفقة أيضاً، وفاقاً للفاضل، بل عن الشيخ أنّه قوّاه أيضاً؛ للصدق عرفاً. خلافاً للشافعي.

ثمّ قال: «نعم لا يندرج فيه ما كان منفصلاً عنه كالرحل والعبد والدواب التي عليها أحماله، والسلاح الذي ليس معه، فيبقىٰ حينئذ غنيمة. أمّا الدابّة التي يركبها فهي منه سواء كان راكباً لها أو نازلاً عنها وهي بيده؛ للصدق عرفاً خلافاً لأحمد في الثاني، بل يتبعها السرج واللجام وجميع آلاتها والحلية ونحو ذلك، نعم لو لم تكن الدابّة أو شيء من آلاتها معه لم تدخل في السلب.

وكذا الجَنْب الذي يساق خلفه؛ لاحتمال الحاجة إليه علىٰ ما ذكره غير واحد، ولو كان في يده فالمحكي عن ابن الجنيد أنّه من السلب، ولا يخلو من وجه، بل لعلّ العرف الآن يقتضي اندراجه فيه وإن لم يكن في يده، بل كان معه معدّاً لحاجته فيه إن حصلت...»[1].

وقد ذكر الشهيد الثاني ﵀ في *الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة* ما هذا نصّه:

«وبقي عليه [أي على الإمام] تقديم السلب المشروط للقاتل وهو ثياب القتيل، والخُفّ، وآلات الحرب، كدرع، وسلاح، ومركوب، وسرج، ولجام، وسوار، ومنطقة، وخاتم، ونفقة معه، وجنيبة [دابة تقاد بجنبه] لا حقيبة [كيس يجعل فيه النفقة]، مشدودة على الفرس بما فيها من الأمتعة والدراهم»[2].

هل يُخمّس السلب؟

قال الشيخ في *الخلاف*[3]: «إذا شرط الإمام السَّلَب لا يحتسب عليه من الخمس. ولا يخمّس. وعند أبي حنيفة يحتسب عليه من الخمس، وقال الشافعي: لايخمّس.

[دليلنا] أنّه ينبغي أن يكون لشرط الإمام تأثير.

ولو احتسب عليه من الخمس لم يكن فيه فائدة وكذلك لو خُمِّسَ»[4].

إلّا أنّ دليل الشيخ لا ينهض بالادّعاء؛ وذلك لأنّ عموم قوله تعالىٰ: ﴿واعلموا أنّما غنمتم

---

١. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

٢. *اللمعة الدمشقيّة*، ج ٢، كتاب الجهاد، ص ٤٠٤.

٣. *الخلاف*، ج ٢، ص ٣٣٠ مسألة ٩.

٤. هناك ثمّة فائدة تذكر لو خُمِّس السَلَب، وهي احتفاظ القاتل بأربعة أخماس سلبه بدون أن يشاركه فيها أحد من المقاتلين، وهو يكفي للتحريض على الجهاد، فلا يكون تعليل الشيخ الطوسي تامّاً.

من شيء فأنّ لله خمسه...﴾، في قسمة الغنيمة سالم من التخصيص. فيبقى السَّلَب مندرجاً تحته. وإخراجه منه يحتاج إلىٰ دليل. وإن كان هناك دليل[١] فهو غير تام الحجّية.

وعليه فالقول بتخميس السَّلَب أوفق للأدلّة[٢].

الفيء في الآيات والأخبار* :

الفيء في اللغة بمعنى الرجوع، وإنّما سمّي المال المأخوذ من الكفّار فيئاً؛ لأنّه كان (في الأصل لهم ثمّ رجع إليهم)، وقال القفّال: سُمّيَ «الفيء بذلك؛ لأنّ الله تعالىٰ خلق الدنيا وما فيها للاستعانة علىٰ طاعته فمن خالفه فقد عصاه، وسبيله الردّ إلىٰ من يطيعه)[٣].

ثمّ إنّ كلمة الفيء وإن كانت تعني ما يرجع الى المسلمين من أموال المشركين، بشكل عام، إلّا أنّ الكلمة قد خصّصت في القرآن الكريم والسنة بما يرجع الى المسلمين من أموال المشركين من غير قتال.

فقد روى الشيخ الطوسي في *التهذيب* بسنده عن الحلبي، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال: ﴿ما أفاء الله علىٰ رسوله من أهل القرىٰ﴾، قال: «الفيء ما كان من أموال لم يكن فيها هراقة دم أو قتل...»[٤].

وقال ابن قدامة في *المغني*: «الفيء هو الراجع الى المسلمين من مال الكفّار بغير قتال. يقال: فاء الفيء إذا رجع نحو المشرق، والغنيمة ما أخذ منهم قهراً بالقتال، واشتقاقها من الغنم، وكلّ واحد منهم في الحقيقة فيء وغنيمة، وإنّما خُصَّ كلّ واحد منهم باسم مُيِّز به عن الآخر.

والأصل فيه قول الله تعالىٰ: ﴿ما أفاء الله علىٰ رسوله من أهل القرىٰ﴾، الآية، وقوله

---

١. إنّ الأدلّة التي يذكرها فقهاء العامّة لا تصلح لتخصيص عموم آية الغنيمة؛ لعدم ثبوت حجّيتها. وقد مرّت الإشارة إليها آنفاً فراجع.

٢. نعم أوفق للأدلّة إلّا أنّه خلاف ما ذهب إليه المشهور، بل خلاف ما نسب إلى المذهب.

* وهنا اعتمدنا علىٰ عبارة الشيخ الأُستاذ في تقرير البحث؛ وذلك لأنّ الأستاذ سبق وأن سجّل في كتابه الاستدلالي *ملكية الأرض والثروات الطبيعية في الاسلام* تحت عنوان إيضاح لمعنىٰ الفيء ص٢٥٦.

٣. الخطيب الشربياني، *مغني المحتاج*، ج٣، ص٩٣.

٤. هاشم البحراني، *تفسير البرهان*، ج٤، ص٣١٤، ح٢.

سبحانه: ﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه...﴾[١].

وقال القرطبي في تقسيم الأموال التي تَرِد خزانة الدولة كلّا أو بعضاً: «الأموال التي للولاة فيها مدخل ثلاثة أضرب: ما أخذ من المسلمين علىٰ طريق التطهير لهم كالصدقات والزكوات، والثاني الغنائم وهو ما يحصل في أيدي المسلمين من أموال الكافرين بالحرب والقهر والغلبة، والثالث الفيء هو ما رجع إلىٰ المسلمين من أموال الكفّار عَفْواً وصَفواً، من غير قتال، ولا إيجاف، كالصلح والجزية، والخراج، والعشور المأخوذة من تجّار الكفّار، ومثله أن يهرب المشركون ويتركوا أموالهم، أو يموت أحد منهم في دار الإسلام لا وارث له»[٢].

وقال الأزهري: «الفيء ما ردّه الله علىٰ أهل دينه مَن أموال من خالف دينه بلا قتال، إمّا بأن يجلوا عن أوطانهم ويخلوها للمسلمين أو يصالحوا»[٣].

وعلىٰ هذا المعنىٰ الاصطلاحي استقرّت لفظة الفيء عند الفقهاء والمفسّرين.

قراءة في آيات الفيء:

عندما نقرأ ما نزل في كتاب الله تعالىٰ بخصوص الفيء نجد آيتين كثر فيهما الكلام والمناقشة بين المفسّرين والفقهاء، وهما الآية السادسة والسابعة من سورة الحشر.

قال تعالىٰ: ﴿وَمَا أَفاءَ اللهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَما أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلا رِكابٍ وَلٰكِنَّ اللهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلىٰ مَنْ يَشاءُ وَاللهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * مَا أَفاءَ اللهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتامَىٰ وَالْمَساكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ، إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[٤].

فالحكم في الآية السادسة من سورة الحشر، هو أنّ الفيء لرسول الله ﷺ خاصّة دون المقاتلين؛ لأنّهم كما هو صريح الآية المباركة لم يوجفوا عليه عليه بخيل ولا ركاب.

أمّا الحكم في الآية السابعة من سورة الحشر، فيتناول توزيع ما أفاء الله تبارك وتعالىٰ علىٰ

---

١. ابن قدامة الحنبلي، *المغني*، ج٦، ص٣٠٤.
٢. القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، ج١٨، ص ٣٠٤.
٣. تفسير *الرازي*، ج١٨، ص١٣٤.
٤. سورة الحشر: ٦ ـ ٧.

رسوله في الآية السادسة، ومورد توزيعه هو الطوائف الخمسة الذين سمّتهم نفس الآية، بضمّ حصّة المولىٰ عزّوجلّ إلىٰ حصّة الرسول ﷺ.

هذا التقسيم الذي تعرّضت له آية الفيء الثانية ـ أي السابعة من سورة الحشر ـ، يلاحظ فيه أمران:

الأوّل: أنّ هذه الطوائف الخمسة الذين خصّتهم بالفيء كلّاً لا بعضاً هم نفس الطوائف الخمسة الموجودين في آية الغنيمة ـ ﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول ولذي القربىٰ واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل، إن كنتم آمنتم بالله...﴾ ـ من سورة الأنفال، أي أنّ الآيتين آية سورة الأنفال وآية سورة الحشر متّحدتان في مورد الصرف وجهته، غير أنّ الخمسة في آية سورة الأنفال مورد صرف الخمس، والخمسة في آية سورة الحشر مورد صرف الكلّ.

الثاني: أنّ الجهة التي تختص بالفيء في آية الفيء الأُولىٰ ـ وهي الآية السادسة من سورة الحشر ـ تختلف عن الجهة التي تختصّ به في آية الفيء الثانية؛ لأنّها في الأُولىٰ مقتصرة علىٰ الرسول ﷺ خاصّة، وفي الثانية الطوائف الخمسة من فقراء المهاجرين والأنصار ومن جاء بعدهم إلىٰ يوم القيامة.

كيف فهم الشافعي آيات الفيء؟

ومن تصوّر هذين الأمرين كثر الكلام والنقاش والاختلاف في توجيه الآيتين باتّجاهها الصحيح. فاختلف أصحاب المذاهب جميعاً في الأمر الذي يقصد منها، فهذا الشافعي «يرىٰ أنّ الفيء يقسّم إلىٰ أقسام خمسة، فيصرف خمس منه على الفئات التي تستحقّ الخمس والتي تذكرها آية الخمس، والأخماس الأربعة الأخرىٰ كان يصرفها النبيّ ﷺ علىٰ نفسه وأهله، وما يفيض عن حاجته وحاجة أهله في شؤون الجيش ومصالح المسلمين.

وبعد وفاة النبي ﷺ يفرز خمس الفيء لأصحاب الخمس، والأخماس الأربعة الأُخرىٰ تصرف في مصالح الجيش والمسلمين.

قال الشافعي: «قال الله عزّوجلّ: ﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه...﴾، الآية،

وقال الله تعالىٰ: ﴿ما أفاء الله علىٰ رسوله من أهل القرىٰ...﴾، الآية، وقال عزّوجلّ: ﴿وما أفاء الله علىٰ رسوله منهم...﴾ الآية، قال الشافعي: فالغنيمة والفيء يجتمعان في أنّ فيهما معاً الخمس في جميعهما لمن سمّاه الله تعالىٰ له، ومن سمّاه الله عزّوجلّ له في الآيتين معاً سواء، مجتمعين غير متفرقين.

قال: ثمّ يتعرّف الحكم في الأربعة أخماس بما بيّن الله عزّوجلّ علىٰ لسان نبيّه وفي فعله، فإنّه قسم أربعة أخماس الغنيمة لمن حضر من غني وفقير، والفيء، وهو ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، فكانت سنّة النبيّ ﷺ في قرىٰ عرينة التي أفاءها الله عليه أنّ أربعة أخماسها لرسول الله ﷺ خاصّة دون المسلمين، يضعه رسول الله ﷺ حيث أراد الله عزّوجلّ»[1].

ثمّ قال الشافعي: «وقد مضىٰ من كان ينفق عليه رسول الله ﷺ من أزواجه وغيرهن لو كان معهن، فلم أعلم أحداً من أهل العلم قال: لورثتم تلك النفقة التي كانت لهم، ولا خلاف في أن نجعل تلك النفقات حيث كان النبيّ ﷺ يجعل فضول غلّات تلك الأموال فيما فيه صلاح الإسلام وأهله»[2].

ثمّ قال الشافعي: «فما صار في أيدي المسلمين من فيء لم يوجف عليه، فخمسه حيث قسّمه الله تبارك وتعالىٰ وأربعة أخماس علىٰ ما سنبيّنه إن شاء الله»[3].

ثمّ بيّن الشافعي بعد ذلك حكم الأخماس الأربعة، فقال: «وينبغي للإمام أن يحصي جميع ما في البلدان من المقاتلة... ويحصي الذرّيّة... ويعرف قدر نفقاتهم وما يحتاجون إليه في مؤوناتهم، بقدر معاش مثلهم، في بلدانهم. ثمّ يعطي المقاتلة في كلّ عام عطاءهم، والذريّة ما يكفيهم لسنتهم من كسوتهم ونفقتهم، طعاماً أو قيمته دراهم ودنانير...»[4] إلخ.

فلم يزد الشافعي في مصرف الأخماس الأربعة من الفيء علىٰ نفقات المقاتلين وذرّيّاتهم.

وخلاصة ما يفهمه الشافعي من آيتي الفيء والجمع بينهما وآية الغنيمة من سورة الأنفال: أنّه يقسم الفيء خمسة أقسام، يصرف منه خمساً على النفقات الخمسة التي تستحقّ الخمس في

---

١. الشافعي، *الأم*، ج ٤، ص٦٤ برواية الربيع.
٢. نفس *المصدر*، ج ٤، ص٦٥.
٣. نفس *المصدر*.
٤. نفس *المصدر*، ص ٧٨.

آية الغنيمة والأربعة أخماس الأُخرىٰ والتي كان رسول الله ﷺ يصرفها علىٰ نفسه وزوجاته وشؤونه وشؤون المسلمين، والتي تجرىٰ من بعده ﷺ علىٰ نفس مجراه تصرف علىٰ مصالح المسلمين وجيوشهم.

وبالمقارنة بين آية الغنيمة ـ أي ما يوجف عليه ـ وبين آية الفيء ـ أي ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب ـ نرىٰ أن الشافعي الذي يرى مصرف الخمس في آية الغنيمة علىٰ من سمّتهم الآية وفي آية الفيء علىٰ نفس هؤلاء، يختلف رأيه في الأربعة أخماس الأُخرىٰ، ففي آية الغنيمة يخصّها بالمقاتلين وفي آية الفيء يخصّها بمصالح المسلمين.

الخرقي يؤيد الشافعي :

وعند التعريج علىٰ استدلال الخرقي من الحنابلة نجده قد ذهب ـ من بين بقيّة فقهاء الحنابلة ـ إلىٰ نفس مذهب الشافعي واستدلاله بتفصيل، ومن أجل مناقشة كلا الرأيين وأبراز الرأي الفقهي الذي يمثّل الفهم الصحيح لآيتي الفيء وآية الغنيمة من سورة الأنفال، نذكر استدلال كلّ واحد منهما مع مناقشته تفصيلاً.

١ـ استدلال الخرقي الحنبلي :

يقول ابن قدامة في توجيه موقف الخرقي، وبيان دليله في هذه المسألة: «وأخبار عمر تدلّ علىٰ ما قاله الشافعي؛ لأنّ الله تعالىٰ قال: ﴿ما أفاء الله علىٰ رسوله من أهل القرىٰ ـ إلىٰ قوله ـ والذين جاءوا من بعدهم﴾ الآية، فجعله كلّه لهم، ولم يذكر خمساً. ولمّا قرأ عمر هذه الآية، قال: (ما بقي أحد من أهل الإسلام إلّا وقد دخل في ذلك). وهذا هو نصّ الخبر كما يرويه القرطبي في تفسيره:

(إنّ عمر دعا المهاجرين والأنصار واستشارهم فيما فتح الله عليه من ذلك، وقال لهم: تثبّتوا الأمر وتدبّروه، ثمّ اغدوا عليّ. ففكّر في ليلة فتبيّن أنّ هذه الآيات في ذلك أُنزلت، فلمّا غدوا عليه، قال: قد مررت البارحة بالآيات في سورة الحشر، وتلا: ﴿ما أفاء الله علىٰ رسوله من أهل القرىٰ﴾، إلىٰ قوله ﴿رؤوف رحيم﴾، ثمّ قال: ما بقي أحد من أهل الإسلام إلّا

وقد دخل في ذلك»[١].

وروى الطحاوي عن عبدالله بن عمرو بن العاص: «أنّ أباه لمّا فتح أرض مصر جمع من كان معه من الصحابة، واستشارهم في قسمة أرضها بين من شهدها، كما قسّم بينهم غنائمها، وكما قسّم رسول الله ﷺ خيبر بين مَن شهدها، أو يوقفها حتّىٰ يراجع عمر.

فقال نفر منهم فيهم ابن الزبير بن العوّام: والله ما ذاك إليك ولا إلىٰ عمر، إنّما هي أرض فتحها الله عزّوجلّ علينا، وأوجفنا عليها خيلنا ورجالنا وحوينا ما فيها.

وقال نفر منهم: لا نقتسمها حتّىٰ نراجع أمير المؤمنين فيها، فاتفق رأيهم علىٰ أن يكتبوا إلىٰ عمر في ذلك فكتب إليهم عمر:

بسم الله الرحمن الرحيم: أما بعد فقد وصل إليّ ما كان من إجماعكم علىٰ تفيّؤ عطايا المسلمين ومؤن من يغزو العدو من أهل الكفر: إنّي إن قسمتها عليكم لم يكن لمن بعدكم من المسلمين مادّة يغزون بها عدوّهم، ولولا ما أحمل عليه في سبيل الله عزّوجلّ، وأدفع عن المسلمين من مؤنهم، وأُجري علىٰ ضعفائهم وأهل الديوان منهم، لقسمتها بينكم فأوقفوها فيئاً علىٰ من بقي من المسلمين حتّىٰ تنقرض آخر عصابة تغزو من المؤمنين والسلام عليكم»[٢].

والروايات كثيرة بهذا المضمون اقتصرنا منها علىٰ ما تقدّم، وهي جميعاً صريحة في أنّ الخليفة كان يرىٰ أنّ آية الفيء الثانية من سورة الحشر تخصّ الغنائم والأراضي التي استولىٰ عليها المسلمون[٣]. والتي تقسّم عليهم بالسواء.

ووجه الدليل الأوّل ـ الذي جعل جميع الفيء لأصحاب الخمس ـ هو قول الله تعالىٰ: ﴿ما أفاء الله علىٰ رسوله من أهل القرىٰ فلله وللرسول ولذي القربىٰ واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دُولَةً بين الأغنياء منكم﴾، فظاهره أنّ جميعه لهؤلاء، وهم أهل الخمس، وجاءت الأخبار عن عمر دالّة علىٰ اشتراك جميع المسلمين فيه، فوجب الجمع بينهما؛ كيلا تتناقض الآية والأخبار. وفي إيجاب الخمس فيه جمع بينهما وتوفيق فإنّ خمسه للذي

---

١. القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، ج١٨، ص٢٢.
٢. القسطلاني، *إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري*، ج٥، ص٢٠٨.
٣. الشيخ محمد مهدي الآصفي، *ملكية الأرض والثروات الطبيعية في الإسلام*، ص٥٩ ـ ٦٠.

أسمىٰ في الآية، وساءه ينصرف إلىٰ من في الخبر كالغنيمة [١].

وخلاصة الاستدلال: أنّ مقتضى الجمع بين الآيتين من سورة الحشر وما روي عن عمر من اشتراك المسلمين عامّة في الفيء هو التخميس، كما يذهب إليه الخرقي من الحنابلة والشافعيّة بشكل عام.

فإنّ آية الفيء الثانية من سورة الحشر ـ: ﴿**ما أفاء الله علىٰ رسوله من أهل القرىٰ فلله وللرسول ولذي القربىٰ واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل**﴾ ـ تدلّ علىٰ أنّ الفيء كلّه للفئات التي تستحقّ الخمس في آية الأنفال؛ فإنّ الفئات التي تذكرها آية الغنيمة من مستحقّ خمس الغنائم والفئات التي تذكرها آية الحشر من مستحقّي الفيء متّحدتان.

وقد روي عن عمر أنّه حينما قرأ آية الفيء إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿**والذين جاءوا من بعدهم**﴾، قال هذه استوعبت المسلمين.

فدلّ الخبر المرويّ عن عمر إذن على اشتراك المسلمين عامة في هذا الفيء.

وعليه فقد تعارضت الآية والخبر، فقد دلّت الآية علىٰ اختصاص الفيء جميعاً بأهل الخمس، ودلّ الخبر علىٰ اختصاص الفيء جميعاً بالمسلمين.

ولا بدّ من علاج لهذا التعارض، وينحلّ التعارض بتخصيص خمس من الفيء لأهل الخمس، كما تحدّده آية الفيء، وتخصيص أربعة أخماس من الفيء للمسلمين ولمصالحهم وللمقاتلين وشؤون الحرب، وبذلك ينحلّ التعارض بين الآية الكريمة والخبر المرويّ عن عمر.

٢ ـ استدلال الشافعي:

وللشافعي كلام طويل في الاستدلال علىٰ تخميس الفيء، كما يقسّم غنائم الحرب، وتخصيص خمس منه لأصحاب الخمس وصرف أربعة أخماس منه لمصالح الجيش أو المصالح المسلمين.

والاستدلال يشبه في أُصوله الاستدلال المتقدّم، إلّا أنّه يختلف عنه في بعض تفاصيله وأطرافه.

---

١. ابن قدامة الحنبلي، *المغني*، ج ٦، ص ٤.

أقول: والذي يهمّنا هو نقل النقاط الهامّة من هذا الاستدلال بنصّه؛ لكي يتأتّىٰ لنا أن ننظر فيه بعد ذلك.

قال الشافعي في رسالته:

قال لي قائل: قد احتججت بأنّ النبي ﷺ أعطىٰ سهم ذوي القربىٰ عام خيبر، وخيبر ممّا أوجف عليه، فكيف زعمت أنّ الخمس لهم ممّا لم يوجف عليه؟

فقلت له: وجدت المالين (الغنيمة والفيء) أُخذا من المشركين، وخوّلها بعض أهل دين عزّوجلّ، ووجدت الله تبارك وتعالىٰ اسمه حكم في خمس الغنيمة بأنّه علىٰ خمسة؛ لأنّ الله قول الله تبارك وتعالىٰ مفتاح كلّ شيء، وله الأمر من قبل ومن بعد، فأنفذ رسول الله ﷺ لذوي القربىٰ حقّهم، فلا يشك أنّه قد أنفذ لليتامىٰ والمساكين وابن السبيل حقّهم، وأنّه قد انتهىٰ إلىٰ كلّ ما أمره الله عزّوجلّ به، فلمّا وجدت الله عزّوجلّ قد قال في سورة الحشر: ﴿وما أفاء الله علىٰ رسوله منهم﴾ الآية، فحكم فيها حكمه فيما أوجف عليه بالخيل والركاب. ودلّت السنة علىٰ أنّ ذلك الحكم علىٰ خمسها، علمت أنّ النبيّ ﷺ قد أمضىٰ لمن جعل الله له شيئاً ممّا جعل الله له، وإن لم نثبت فيه خبراً عنه كخبر جبير بن مطعم عنه في سهم ذوي القربىٰ من الموجف عليه، كما علمت أن قد أنفذ لليتامىٰ والمساكين وابن السبيل فيما أوجف عليه ممّا جعل لهم بشهادة أقوىٰ من خبر رجل عن رجل بأنّ الله عزّوجلّ قد أدّىٰ إليه رسوله كما أوجب عليه أداءه والقيام به.

فقال لي قائل: فإنّ الله تبارك وتعالىٰ جعل الخمس فيما أُوجف عليه علىٰ خمسة وجعل الكلّ فيما لا يوجف عليه علىٰ خمسة، فكيف زعمت أنّه إنّما للخمسة الخُمس لا الكلّ؟ [أي من أين لك القول بالتفصيل بأن $\frac{1}{5}$ الفيء للفئات الخمسة و$\frac{4}{5}$ الفيء يختصّ بها رسول الله ﷺ والآية صريحة في جعل الكلّ للفئات الخمسة؟].

فقلت له: ما أبعد ما بينك وبين من يكلّمنا في إبطال سهم ذي القربىٰ! أنت تريد أن تثبت لذي القربىٰ خمس الجميع ممّا لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب وغيرك يريد أن يبطل خمس الخمس [الذي استحقّوه في آية الغنيمة].

قال: إنّما قصدتُ في هذا قصد الحقّ، فكيف لم نقل بما قلت به، وأنت شريكي في تلاوة

كتاب الله عزّوجلّ، ولك فيما زاد لذي القربىٰ. [أي أنا أقول يا أيّها الشافعي أنّ الفيء جميعه للخمسة علىٰ طبق القرآن، فلنرجع للقرآن وما عليّ ولا عليك بما يقال من إبطال خمس الخمس].

فقلت له: إنّ حظّي فيه لا يدعوني أن أذهب فيه إلىٰ ما يعلم الله عزّوجلّ أنّي أرى الحقّ في غيره. [أي أنّني أفهم القرآن بغير ما تفهمه أنت وأنّي أرى الحقّ في الذي أفهمه].

قال: فما دلّك علىٰ أنّه إنّما هو لمن له خمس الغنيمة الموجف عليها خمس الفيء الذي لم يوجف عليه دون الكلّ؟ [أي إنّ الذي تقول به وهو الخمس للخمسة إنّما هو ما عينته آية الغنيمة التي يوجف عليها فكيف تدّعي الخمس للخمسة أيضاً ممّا لم يوجف عليه، من أين لك هذا الكلام؟].

قلت: أخبرنا ابن عيينة عن عمر بن دينار، عن الزهري، عن مالك بن أوس بن الحدثان عن عمر، قال: كانت بنو النضير ممّا أفاء الله عزّوجلّ علىٰ رسوله ممّا لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فكانت لرسول الله ﷺ خالصة دون المسلمين. [والدليل هنا لا يطابق المدّعىٰ؛ لأنّ الدليل يقول كلّ الفيء لرسول الله ﷺ خاصّة، والمدّعىٰ هو أنّ أربعة أخماس الفيء لرسول الله ﷺ يصرفه في مصالح المسلمين وخمسه للطوائف الخمسة الذين سمّتهم الآية].

فقال: لست أنظر إلىٰ الأحاديث، والقرآن أولىٰ بنا، ولو نظرت الى الحديث كان هذا الحديث يدلّ علىٰ أنّها لرسول الله ﷺ خاصّة.

فقلت له: هذا كلام عربيّ، إنّما يعني لرسول الله ﷺ ما كان يكون للمسلمين الموجفين، وذلك أربعة أخماس. [أي إنّني أنظر الى القرآن لا الى الحديث، لأنّه أولىٰ من الحديث، ولو نظرت الى الحديث لوجدته يناقض القرآن ولا يثبت المدّعىٰ، ومعنىٰ قول الشافعي: هذا كلام عربيّ... إلخ، أنّ آية الغنيمة تقول $\frac{1}{5}$ للطوائف الخمسة و$\frac{4}{5}$ للمسلمين الموجفين بخيل وركاب. ولما كان الإيجاف بالخيل والركاب غير متحقّق في الخارج من قبلهم صارت إلىٰ رسول الله ﷺ وهذا هو الذي عنته آية الفيء بعد إخراج خمس الخمسة].

قال: فاستدللت بخبر عمر علىٰ أنّ الكلّ ليس لأهل الخمس ممّا أوجف عليه؟

قلت: نعم؟

قال: فالخبر أنّها لرسول الله ﷺ خاصّة، فما دلّ علىٰ أنّ الخمس لأهل الخمس معه؟

قلت: لما احتمل قول عمر أن يكون الكلّ لرسول الله ﷺ وأن تكون الأربعة أخماس التي كانت للمسلمين فيما أوجف عليه رسول الله ﷺ دون الخمس، فكان النبيّ ﷺ يقوم فيها مقام المسلمين...

استدللنا بقول الله عزّوجلّ في الحشر ﴿فلله وللرسول ولذي القربىٰ﴾ في الآية علىٰ أنّ لهم الخمس، وأنّ الخمس إذا كان لهم، ولا يشكّ أنّ النبيّ ﷺ مُسلِّمُه لهم، فاستدللنا إذ كان حكم الله عزّوجلّ في الأنفال ﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه﴾، الآية. فاتّفق الحكمان في سورة الحشر وسورة الأنفال لقوم موصوفين وإنّما لهم من ذلك الخمس لا غيره.

فقال: فيحتمل أن يكون لهم ممّا لم يوجف عليه الكلّ.

قلت: نعم، فلهم الكلّ وندع الخبر؟

قال: لا يجوز عندنا ترك الخبر، والخبر يدلّ علىٰ معنى الخاص والعام»[١].

وكما نرىٰ فإن جوهر الاستدلال في كلا الاستدلالين واحد، غاية ما يختلفان فيه هو الخبر المعارض لآية الفيء؛ فإن الخبر المعارض لآية الفيء في استدلال ابن قدامة خبر رأي لعمر، وفي الاستدلال الثاني خبر عمر عن سيرة رسول الله ﷺ.

المناقشة:

ومهما يكن من أمر فهناك بعض الملاحظات علىٰ الاستدلال الذي يأخذ به ابن قدامة في توجيه رأي الخرقي، والاستدلال الذي أُثِرَ عن الشافعي، نذكرها فيما يلي بإيجاز، وقبل أن نبدأ هذه الملاحظات علينا أن نمهّد لذلك بالنظر في آيات الفيء من سورة الحشر؛ ليتبيّن لنا وجه المناقشة.

نظرة أخرىٰ في آية الفيء:

تنقسم آية الفيء إلىٰ مقاطع ثلاثة، كلّ مقطع منها يتناول حكماً، وبانضمام هذه المقاطع

---

١. الشافعي، الأم، ج ٤، ص٧٧ ـ ٧٨، برواية الربيع بن سليمان.

الثلاثة إلىٰ بعض يتبيّن الحكم العام في الفيء قرآنياً .

المقطع الأوّل في آيات الفيء :

في المقطع الأوّل تحدّد الآية الكريمة الجهة المالكة للفيء ، ملكيّة شرعية ـ بالمعنى المعروف من الملكيّة ـ وتلك الجهة هي الحكومة الإسلامية التي كان يتولّاها النبي ﷺ في ذلك الوقت ، فتكون ملكيّة النبي ﷺ لها باعتباره حاكماً إسلامياً أعلىٰ للدولة الإسلامية ، ويتولّىٰ شؤون الحكم بين المسلمين .

وليست الأنفال كالغنائم تخصّ المقاتلين جميعاً ، أو بعد إفراز خمسها ؛ إذ لا شأن للجند في إحراز هذه الأنفال ، لأنّ أهلها انجلوا عنها من دون إيجاف أو قتال . وسلّط الله رسوله عليها من دون أن يسهم الجند في قتال أو إيجاف ، فهي إذن خاصة ـ من حيث الملكيّة ـ برسول الله ، ومن الطبيعي أنّ ملكيّة النبي ﷺ لها لا تكون إلّا من حيث كونه حاكماً أعلىٰ للمسلمين ، والآية الأُولىٰ من آيات الفيء صريحة في ذلك ، يقول تعالىٰ :

﴿وَمَا أَفَاءَ اللهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلا رِكَابٍ ، وَلٰكِنَّ اللهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ ، وَاللهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1] .

فالأنفال إذن ملك لرسول الله وحده ، فقد سلّطه الله عليها ، ولم يوجف عليها أحد بخيل أو ركاب حتّىٰ يكون له حقٌّ فيها .

قال ابن عبّاس : «الآية نزلت في أموال كفّار من أهل القرىٰ وهم بنو النضير وقريضة ، وهما بالمدينة وفدك وخيبر وقرىٰ عرينة وينبع ، جعلها لرسوله يحكم فيها ما أراد ، وأخبر أنّها كلّها له ، فقال أُناس : فهلّا قسّمها فنزلت الآية : ﴿وما أفاء الله علىٰ رسوله منهم﴾»[2] .

فهذا الجزء من الآية الكريمة يخصص ملكيّة الأنفال لرسول الله ﷺ باعتباره حاكماً للمسلمين ، وقائماً بشؤون الحكم ، وقد كادت أن تتّفق كلمات المفسّرين علىٰ ذلك[3] .

---

١. سورة الحشر : ٦.

٢. السيد علي الحائري، *مقتنيات الدرر*، ج ١١، ص ٨٨.

٣. راجع *المراغي*، ج ٢٨، ص ٣٧، *وابن كثير*، ج ٤، ص ٢٨٦، ٣٣٤ ؛ *وتفسير القرطبي*، ج ١٩، ص ١٠ ـ ١١.

المقطع الثاني من آية الفيء :

وممّا تقدّم يتبيّن أنّ ملكيّة الأنفال ـ التي لم يوجف عليها أحد بخيل ولا ركاب ـ لرسول الله ﷺ خاصة، ومن الواضح أن ملكيّة هذه الأنفال لا تعود لشخص النبي ﷺ فليس هناك من غرض تشريعي يتعلّق بذلك، ولا يلائم روح التشريع الإسلامي، فهي تعود إلىٰ منصب الحاكم الإسلامي، وتصرف في مصالح الحكومة، ويكون القائم به هو النبي ﷺ في حياته، وخلفاؤه أئمّة المسلمين من بعده من دون فرق.

يقول الصاوي في حاشيته علىٰ تفسير الجلالين:

«فتحصّل أن مال الكفّار إذا حصل من غير قتال فهو فيء يوضع تحت يد رسول الله ﷺ، علىٰ ما سيأتي بيانه، ومثله المال الذي جهلت أربابه، ومال من مات ولا وارث له، والجزية، وأعشار أهل الذمّة، وخراج الأرض علىٰ ما هو مبيّن في الفروع، ويقوم مقام رسول الله بعده الخليفة»[1].

وإذا كان الأمر كذلك، وكان الفيء ملكاً لمنصب الحكومة الإسلامية الذي كان يتولّاه النبي ﷺ في حياته، فلا بدّ من بيانٍ لوجوه صرف هذه الأموال، وقد تكلّفت الآية الثانية من آيات الفيء بيان مصارف الفيء بعد تفويض أمرها إلىٰ رسول الله. حيث يقول تعالىٰ:

﴿مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ، كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ، وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[2].

وقد بيّنت الآية الكريمة مصارف الفيء بالشكل التالي:

سهم لله ويصرف في مصالح المسلمين العامّة من شؤون الجيش والمشاريع والمرافق الاجتماعيّة وغير ذلك من المصاريف العامّة التي هي سبيل الله.

وسهم للرسول، ويصرف في شؤون النبي ﷺ وما يتعلّق بشؤونه الخاصّة والعامّة.

---

١. الصاوي، *حاشية الصاوي في تفسير الجلالين*، ج ٤، ص١٨٨.
٢. سورة الحشر: ٧.

ويخلفه علىٰ هذا السهم خلفاؤه عليهم السلام.

وسهم لذي القربىٰ وهم بنو هاشم.

وسهم لليتامىٰ... وسهم للمساكين... وسهم لأبناء السبيل. فالآية الثانية إذن استمرار للآية الأولىٰ في حكم الفيء، وبيان لمصرفها بعد تفويض أمرها إلىٰ رسول الله ﷺ وتمليكها لمنصب الحكومة.

يقول الصاوي: «قوله: ما أفاء الله علىٰ رسوله بيان لمصرف الفيء إثر بيان ردّه علىٰ رسول الله، وحذف الواو من هذه الجملة؛ لأنّها بيان للأولىٰ فهي غير أجنبيّة منها»[١].

المقطع الثالث من آية الفيء:

وإذا اتّضح ممّا تقدّم مصرف الفيء بعد تمليكه للحكومة الإسلامية، فقد ذكر الله تعالىٰ استمرارية حكم هذا المصرف في كلّ عصر في المهاجرين والأنصار، وفيمن يتبعونهم بإحسان، وفيمن يأتون من بعدهم، يقولون ربّنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان

وآيات الفيء في هذا الجزء لا تأتي بشيء جديد ينافي ما تقدّم، وإنّما هو بيان لاستمرارية الحكم المتقدّم في الصرف في مختلف الظروف والعصور.

قال تعالىٰ:

﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأَمْوالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ ٱللّٰهِ وَرِضْواناً وَيَنْصُرُونَ ٱللّٰهَ وَرَسُولَهُ أُولـٰئِكَ هُمُ الصّادِقُونَ * وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُ ٱلدّارَ وَالإيمانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حاجَةً مِمّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولـٰئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ * وَالَّذِينَ جاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنا ٱغْفِرْ لَنا وَلِإِخْوانِنا الَّذِينَ سَبَقُونا بِالإِيمانِ وَلا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنا غِلاً لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾[٢].

وهذا الجزء الثالث بيان وتفصيل المصرف السابق. وبيان الاستمراريّة ودوامه.

---

١. الصاوي، حاشية الصاوي في تفسير *الجلالين*، ج ٤، ص١٨٨.

٢. سورة الحشر: ٨ ـ ١٠.

قال الزجاج: «بيّن سبحانه من المساكين الذين لهم الحقّ فقال: ﴿للفقراء المهاجرين﴾»[١].

ونقل القرطبي أنّه «بيان لذي القربىٰ واليتامىٰ والمساكين فلمّا ذُكِروا بأصنافهم قيل: المال لهؤلاء؛ لأنّهم فقراء ومهاجرون من ديارهم فهم أحقّ الناس به»[٢].

فالحكم السابق إذن لا يختصّ بالفقراء والمساكين وأبناء السبيل من المهاجرين والأنصار، وإنّما يشمل كذلك، الذين يجيئون من بعدهم من المؤمنين ممّن يدخل في أحد العناوين المتقدّمة.

وبناءً عليه فإنّ آيات الفيء من سورة الحشر تتناول ثلاث مسائل مرتبطة ببعض.

١ ـ تمليك الفيء للحكومة الإسلامية وتفويض أمره الى الحاكم.

٢ ـ حدود التفويض في مصارف الفيء.

٣ ـ استمراريّة هذا الحكم وعدم انقطاعه بوفاة الحاكم الإسلامي الأوّل النبيّ ﷺ.

ومن ذلك يظهر أنّ الفرق بين آية الفيء وآية الخمس في الملكيّة والصرف.

أمّا من حيث الملكيّة؛ فإنّ ملكيّة الفيء للحكومة الإسلامية جميعاً، بينما تعود ملكيّة الغنائم في أربعة أخماسها للغانمين، ويخصّص خمس واحد منها للفئات المستحقّة في آية الخمس.

وأمّا من حيث المصرف؛ فإنّ الفيء بشكل عام يصرف في المصارف التي ذكرتها آية الفيء، بينما لا يصرف من الغنائم في المصارف المتقدّمة إلّا خمس منها فقط.

وبناءً عليه فلا تبقىٰ وحدة بين الآيتين: آية الخمس وآية الفيء في الملكيّة، وكذلك في المصرف؛ فإنّ المصرف في الغنيمة الغانمون والفئات الستّ المذكورة في الآية، بينما المصرف في آية الفيء الفئات الستّ السابقة فقط، المذكورون في آية الفيء.

مناقشة رأي الخرقي:

ومن العرض المتقدّم في تفسير آية الفيء، نبدأ بمناقشة رأي الخرقي من المالكيّة، وذلك في النقاط التالية:

---

١. السيد على الحائري، *مقتنيات الدرر*، ج ١١، ص ٩.
٢. القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، ج ١٨ ـ ١٩.

١ ـ لقد أقام الخرقي الدليل علىٰ معارضة الآية للخبر المروي عن عمر بن الخطاب علىٰ أساس من وحدة آيتي الحشر والأنفال.

وقد تبيّن ممّا تقدّم أنّ لا وحدة بين الآيتين، وكلّ من الآيتين يشير إلىٰ حكم يختلف عن الحكم الآخر سواء في الملكيّة أم في الصرف.

٢ ـ المعروف عن عمر حينما قرأ الآية إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿والذين جاءوا من بعدهم﴾، أنّه قال: هذه استوعبت المسلمين، ولا شكّ أنّ عمر لا يقصد بالاستيعاب الاستيعاب الأفرادي، وإنّما يقصد بذلك الاستيعاب الأزماني، فلا شكّ أنّ كلّ المسلمين بما فيهم الأغنياء لا يستحقّون الفيء، وإنّما يقصد بذلك أنّ هذا الحكم لا يختصّ بالمهاجرين والأنصار المعاصرين، وإنّما يستوعب مَن بعدهم من الفئات التي ذكرتها الآية الكريمة.

ولا تعارض إطلاقاً بين هذا الخبر وبين الآيتين الأوليين من آيات الفيء؛ فالآيتان الأوّليتان من آيات الفيء، تذكران مصارف الفيء والخبر المرويّ عن عمر يعمّم هذا الحكم على العصور المختلفة.

وبتعبير أوضح أنّ الخبر المرويّ عن عمر: «هذه استوعبت المسلمين»، لا يزيد عن مدلول الجزء الأخير من آيات الفيء نفسها: ﴿الذين جاءوا من بعدهم﴾، وقد ذكرنا في الحديث عن تفسير آيات الفيء أن لا تعارض إطلاقاً بين الأجزاء الثلاثة من آية الفيء بشكلٍ من الأشكال.

٣ ـ وعلىٰ فرض التعارض، وهو فرض عجيب؛ فإنّ الجمع الذي يفترضه ابن قدامة ـ انطلاقاً من رأي الخرقي ـ أعجب منه، فهو لا يزيد علىٰ أن يكون جمعاً تبرّعيّاً بتخصيص أربعة أخماس من الفيء للمسلمين، وخمس منه لفئات الخمس؛ لنجمع بين ما روي عن عمر من تعميم الفيء للمسلمين، ومدلول الآية الكريمة من تخصيص الفيء بالفئات المذكورة في الآية، فإن الجمع قد يصحّ عند تعارض الأدلّة وإمكان الجمع بينها، لكنّ ذلك يتوقّف علىٰ وجود شاهد من قرآن أو سنّة أو فهم عرفي تقتضيه طبيعة الأمر بينها، ومع انعدام مثل هذا الشاهد يكون الجمع جمعاً تبرّعيّاً، ولا حجّية لمثل هذا الجمع عند الأُصوليين.

٤ ـ ثمّ ماذا يقصد ابن قدامة بهؤلاء المسلمين الذين عمّمت رواية عمر الصرف عليهم، هل

الفقراء والأيتام وأبناء السبيل وذوو الحاجة منهم، أم المصالح الإسلامية والمشاريع وشؤون الدفاع والجيش، أم الأغنياء من المسلمين؟ لا شكّ أنّ عمر لا يقصد من قوله: «هذه استوعبت المسلمين» الصرف علىٰ أغنياء المسلمين ومترفيهم، فلم يبق إلّا الصرف على الفقراء وذوي الحاجة والمصالح الإسلامية عمليا.

وقد شملت آية الفيء الثانية هذين المصرفين جميعاً؛ فإنّ سهم الله وسهم رسوله ـ وسهم ذوي القربىٰ علىٰ رأي الإماميّة ـ يصرف في مصالح المسلمين وشؤون الجيش والدفاع بناءً علىٰ صرف سهم الله ورسوله وذوي القربىٰ في المصالح العامّة، والسهام الثلاثة الأُخرى المذكورة في الآية تنفق علىٰ ذوي الحاجة من المسلمين. فإذن ماذا يعني تخصيص أربعة أخماس من الفيء للمسلمين وخمس منه للفئات المذكورة في آية الخمس.

مناقشة رأي الشافعي:

ومناقشة ما أُثِرَ عن الشافعي متّفقة في بعض النقاط مع مناقشة بن قدامة في رأيه، وإن كان هناك نقاط تختلف فيها وجهة المناقشة؛ لاختلاف وجهة الرأي عندهما. وعلىٰ أيٍّ فسوف نوجز المناقشة في النقاط التالية:

١ ـ يقول الشافعي فيما تقدّم من مأثور كلامه: «فلمّا وجدت الله عزّوجلّ قد قال في سورة الحشر: ﴿ما أفاء الله علىٰ رسوله منهم﴾، فحكم فيها، أي في الفيء، حكمه فيما أوجف بالخيل، أي الغنيمة، وقد سبق أن ناقشنا وحدة الآيتين آية الخمس الغنيمة، وآية الفيء فلا نعيد.

٢ ـ أنّ حديث عمر بأنّ أموال بني النضير كانت خالصة لرسول الله وحده دون المسلمين لا يزيد علىٰ مدلول الآية الأولىٰ من الفيء، وقد رأينا عند الحديث عن أجزاء آيات الفيء أنّ الآية الأولىٰ من الفيء تبيّن حكم الفيء من حيث الملكيّة، بينما تبيّن الآية الثانية منها مصرف الفيء بعد تمليكه للحكومة الإسلامية، وتفويض أمره إلى الحاكم في حدود ما حدّد الله من مصرف. ولا تنافي بين هذين الجزئين من الآيات كما سبق، وحديث عمر ـ بناء علىٰ ذلك ـ لا ينافي وجوه الصرف المذكورة في آية الخمس، ولا نحتاج إلىٰ إعادة التوضيح في الفرق بين ملكيّة الحكومة والمصرف.

٣ ـ وعلىٰ فرض المعارضة بين الخبر المرويّ عن عمر والآية، فإنّ الجمع بينهما، علىٰ أن يكون أربعة أخماس الفيء لرسول الله ﷺ وخمس منه لفئات الخُمس، جمع تبرّعي لا شاهِدَ عليه كما تقدّم؛ فإنّ الشافعي لا يزيد في وجه الجمع الذي يقترحه.

علىٰ أنّ الخبر المروي عن عمر يحتمل أن يكون الكلّ فيه لرسول الله، وأن تكون الأربعة أخماس التي كانت للمسلمين، والآية الثانية من الفيء: ﴿فللّه وللرسول ولذي القربىٰ﴾، تعيّن الخمس للفئات السابقة فيترجّح الاحتمال الثاني.

وهو جمع غريب؛ فإنّ الخبر المرويّ عن عمر ـ كما يقول الشافعي: إنّ قرىٰ بني النضير كانت خالصة لرسول الله دون المسلمين ـ صريح في الكلّ، ولا وجه للاحتمال الثاني. هذا أوّلاً.

وثانياً: علىٰ فرض عدم صراحة الخبر في الكلّ، فلا وجه للترديد بين الاحتمالين: الكلّ والأربعة أخماس، وما هو وجه الحصر في هذين الاحتمالين دون الاحتمالات الأُخر.

وثالثاً: لا إشارة في الآية الثانية من الفيء لذكر الخمس أصلاً كي يكون مستنداً للترجيح.
وعلىٰ أيٍّ فلا منافاة بين الخبر المروي عن عمر، الدالّ علىٰ أنّ ملكيّة الكلّ للحكومة دون المسلمين وتفويض الكلّ إلى النبيّ ﷺ؛ وبين الآية الثانية من الفيء التي تشرح مصارف الفيء والحدود التي فوّض النبي ﷺ فيها بالصرف.

٤ ـ ومع الغضّ عمّا تقدّم والتسليم بالتعارض بين الآية والخبر، فإنّ النسبة بين الآية والخبر هي التباين؛ فإنّ الآية تحكم ـ كما يفهم الشافعي ـ بأنّ الفيء كلّه للفئات المستحقّة للخمس، والخبر يحكم بأنّ الفيء كلّه لرسول الله ﷺ.

ولا شكّ في تقديم الآية على الخبر في هذه الحالة وليست النسبة بينهما عموماً وخصوصاً كما يراه الشافعي فيما تقدّم من كلامه، فقد ورد حكمان مختلفان ـ ملكيّة النبي ﷺ وملكيّة المستحقّين للخمس ـ علىٰ موضوع واحد، وهذا ليس من الخاصّ والعام.

علىٰ أنّ الجمع الذي يراه الشافعي يؤدّي إلىٰ أن يكون سهم النبي من الفيء أكثر من أربعة أخماس؛ فإنّ له سهماً واحداً أيضاً من الخمس، فيكون مجموع سهام النبي ﷺ من الفيء علىٰ رأي الشافعي ١٧ و ٢٠ من الفيء، وليس كما يقول أربعة أخماس من الفيء.

اختلاف الخرقي والشافعي :

وقد تبيّن ممّا تقدّم: أنّ الخرقي والشافعي كلاهما يشتركان في إفراز الخمس لأهل الخمس، ويختلف الشافعي عن الخرقي، في أنّ الشافعي يرىٰ تخصيص الأربعة أخماس الأُخرىٰ لرسول الله ﷺ بينما يُخصّصها الخرقي للمسلمين.

كما تبيّن: أنّ رأي الشافعي يؤول الى المعارضة بين الجزء الأوّل من آيات الفيء والجزء الثاني منها، حيث يرىٰ أنّ الجزء الأوّل من آيات الفيء يخصّص الفيء للنبيّ ﷺ وحده دون المسلمين، والجزء الثاني منها يخصّصها لفئات الخمس، فيجمع بينهما بتخصيص أربعة أخماس منها للنبيّ ﷺ وتخصيص خمس منها لأرباب الفيء.

ورأي ابن قدامة والخرقي يؤول الى المعارضة بين الجزء الثاني من آيات الفيء والجزء الثالث منها؛ حيث يرون ظهور الجزء الثاني في تخصيص الفيء بفئات الخمس وظهور الجزء الثالث في استيعاب الفيء لعامّة المسلمين، ويكون الجمع بينهما بتخصيص خمس منها لأرباب الخمس وتخصيص أربعة أخماس منها للمسلمين.

وحيث رأينا أن ليس هناك تعارض بين الأجزاء الثلاثة من آية الفيء، فلم يبق هناك وجه لذلك.

وهذه المناقشة تغنينا عن الرجوع إلىٰ اختلاف الرأي لدى الشافعيّة ومناقشتها رأياً رأياً؛ فإنّ منطلق هذه الآراء جميعاً هو رأي الشافعي في تفسير آية الفيء وفهمه للآية الكريمة بتخصيص خمس من الفيء، لأرباب الخمس وتخصيص أربعة أخماس منه لرسول الله ﷺ خاصّة[1].

وهو فهم خاطئ؛ لأنّه ناشئ من توهّم التعارض بين آيتي الفيء، وهو ليس كما اتّضح.

رأي الإماميّة :

يذهب الإماميّة ـ كما سبق أن أشرنا إلىٰ ذلك ـ إلىٰ أنّ الفيء من الأنفال التي يملكها الإمام

١. الشيخ محمد مهدي الآصفي، *ملكية الأرض والثروات الطبيعية في الإسلام*، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٨.

«الحكومة الإسلامية» وقد دلّت علىٰ ذلك روايات كثيرة.

ومن هذه الروايات قول الصادق عليه السلام في الموثّق: «الأنفال: ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة دم... فهذا كلّه من الفيء لله وللرسول، فما كان لله فهو للرسول يضعه حيث يحبّ»[1].

وفي صحيح حفص أو حسنته: «الأنفال: ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب أو قوم صالحوا أو قوم أعطوا بأيديهم، وكلّ أرض خربة، وبطون الأودية، فهو لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو للإمام من بعده يضعه حيث شاء»[2].

وفي مرسلة حمّاد بن عيسىٰ: «وله ـ أي الإمام ـ بعد الخمس الأنفال، والأنفال: كلّ أرض خربة قد باد أهلها، وكلّ أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب، ولكن صالحوا صلحا وأعطَوْا بأيديهم علىٰ غير قتال»[3].

وموثّق سماعة قال: «سألته عن الأنفال، قال: كلّ أرض خربة أو شيء يكون للملوك فهو خالص للإمام، ليس للناس فيه سهم، قال: ومنها البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب»[4].

وغير ذلك من الروايات.

وقد استظهر إجماع الطائفة علىٰ ذلك صاحب *الجواهر*[5]، وادّعىٰ عليه الإجماع صريحاً المحقّق النراقي في *المستند*[6]، كما نفىٰ عنه الخلاف صاحب *الحدائق*[7] والهمداني في *مصباح الفقيه*[8].

وعليه فليس من شكّ لدىٰ الإماميّة في ملكيّة الإمام «منصب الحكم والخلافة الإسلامية» الفيء، والذي عدّ في الأحاديث المتقدّمة من الأنفال.

وهذا هو الذي نختاره في المسألة في نهاية بحثها، وفي الروايات المتقدّمة ما يكفي للاستدلال[9].

---

١. *وسائل الشيعة*، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ١٠.
٢. نفس *المصدر*، ح ١.
٣. نفس *المصدر*، ح ٤.
٤. نفس *المصدر*، ح ٤، ح ٨.
٥. *جواهر الكلام*، ج ١٦، ص ١١٦.
٦. المحقق النراقي، *المستند*، ج ٢، ص ٧١.
٧. الشيخ يوسف البحراني، *الحدائق الناضرة*، ج ١٢، ص ٤٧٤.
٨. المحقق الهمداني، *مصباح الفقيه*، كتاب الزكاة، ص ١٥١.
٩. الشيخ محمد مهدي الآصفي، *ملكية الأرض والثروات الطبيعية في الإسلام*، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

٣

الأراضي

أقسام الأراضي :

تعتبر مسألة الأراضي من المسائل المترتّبة على الحرب بعد أن تضع أوزارها، وإتماماً للبحث السابق الذي تناول جملة من الآثار المترتّبة على الجهاد كالأسرىٰ والغنائم، تطرح هذه المسألة للبحث.

وعليه نبدأ القول فيها بأنّ الأراضي علىٰ أقسام هي : الأراضي المفتوحة عنوة، وأراضي الصلح، وأراضي الجلاء، والأراضي التي أسلم عليها أهلها كأرض البحرين واليمن.

ولكلّ قسم من هذه الأقسام حكم خاصّ به، والفقهاء (رضوان الله تعالىٰ عليهم) بحثوا مسألة الأراضي في كتاب الجهاد، ونحن علىٰ جريهم ـ هنا ـ في بحثنا، وأوّل ما نبحثه من تلك الأقسام هو الأرض المفتوحة عنوة، وهي علىٰ قسمين: محياة وموات، والمحياة أيضاً علىٰ قسمين : أراضي عامرة بفعل الإنسان، وعامرة بشكل طبيعي كالغابات الطبيعيّة.

الأرض المفتوحة عنوة :

لابدّ أوّلاً لمعرفة حكم كلّ قسم من هذه الأقسام من تعريفه، فالأراضي المفتوحة عنوة : هي الأراضي التي يحتلّها الجيش الإسلامي بقوّة وقتال.

إذن يدخل في تعريفها عنصران:

الأوّل: عنصر الاحتلال بالقوّة.

الثاني: أن يكون هذا الاحتلال احتلالاً عسكريّاً.

ومنه يتّضح عدم دخول الأراضي التي انجلىٰ عنها أهلها في التعريف، والآن نتحدّث عن حكم الأراضي العامرة بفعل البشر في مقابل العامرة طبيعياً.

حكم الأراضي العامرة بفعل البشر (الأرض الخراجية)

المعروف أنّ هذه الأراضي ملك لعامة المسلمين لكلّ أجيالهم، وأمرها للإمام عليه السلام يأذن لمن يشاء بالتصرّف فيها ويأخذ طسقها «خراجها»، ومنه جاءت تسميتها بالأراضي الخراجية؛ حيث هي تدرّ خراجاً علىٰ بيت مال المسلمين.

وقبل أن ندخل في البحث التصديقي نبحث المسألة بحثاً تصوريّاً فما هو معنىٰ ملكيّة المسلمين لها إذن؟

الأقوال في ملكية الأرض العامرة بشرياً:

هناك أربعة أقوال في ملكية المسلمين للأرض العامرة بشريّاً، وقد ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله في مكاسبه بعضاً منها، وذكر الشيخ الإصفهاني بعضها الآخر في حاشيته على *المكاسب*[1]. وهذه الأقوال كالتالي:

القول الأوّل: ملكيّة المسلمين لها، تعني فكّ الشارع لملكيّة الكفّار لها.

القول الثاني: وقفها على المسلمين بعد تحريرها من ملكيّة الكفّار.

القول الثالث والرابع: ملكيّتهم لها إمّا ملكيّة لكلّ فرد فرد، أو ملكيّة لنوع المسلمين.

والقول الأوّل والثاني لا يساعد عليهما الدليل والاعتبار؛ لأنّ فكّ الملكيّة غير الملكيّة، حيث الأدلّة تصرّح بأنّ الأرض ملك للمسلمين.

وأمّا القول الثالث فضعيف أيضاً؛ لأنّ هذه الأراضي لو كانت ملكاً لعامّة المسلمين علىٰ نحو الاستغراق لوجب الإرث في ذلك، وهو باطل جزماً.

---

١. حاشية الشيخ الإصفهاني على *المكاسب* الطويلة، ص ٢٤٠.

مناقشة الشيخ الأنصاري للقول الرابع:

وأمّا القول الرابع الذي يفسّر ملكيّة المسلمين بملكيّة نوع المسلمين، فيناقشه الشيخ الأنصاري في مكاسبة بثلاث مناقشات، وهي كالتالي أيضاً:

المناقشة الأولىٰ: أنّ ملكيّة النوع تنحلّ إلىٰ ملكيّة الأفراد لكلّ فرد ملكيّة خاصّة به، ولازم ذلك الانتقال بالإرث، وقد بينّا بطلانه.

المناقشة الثانية: أنّها لو كانت ملكاً لنوع المسلمين للزم من ذلك ملكيّة المعدوم، ولا قائل بها.

المناقشة الثالثة: هي عدم سلطنة أحد عليها، وإنّما المتسلّط عليها هو نوع المسلمين، فإذا كانت مملوكة لنوعهم فكيف تتمّ ولاية الإمام عليها؛ إذ ولاية الإمام إنّما تأتي فيما لا مالك له.

أقول: إنّني أعتقد أنّ القول الرابع في ملكيّة المسلمين للأراضي المفتوحة عنوة هو أسلم الأقوال؛ والتباس تصوّره عند الفقهاء إنّما جاء من جرّاء الانحلال إلىٰ ملكيّة الأفراد. بينما المقصود من ملكيّة النوع هو ملكيّة المجتمع، أي إنّ حيثيّة الاجتماع مأخوذة في المالك، والأمّة قضيّة ممتدّة إلىٰ ما شاء الله.

وملكيّة النوع بهذا التصوّر غير ملكيّة الفرد، وغير ملكيّة عمومهم علىٰ نحو تنبسط فيه عليهم، بل المالك لها جهة وليس أفراداً، وتلك الجهة جهة معنويّة.

وعليه فلا تأتي المناقشات السابقة؛ لأنّ الإرث إنّما يرد في الملكيّة الفرديّة، وهنا الملكيّة ملكيّة الجهة.

وملكيّة المعدوم لا تأتي أيضاً؛ لأنّ الجهة هنا هي المجتمع الإسلامي، وهو موجود إلىٰ ما شاء الله.

وولاية الإمام عليه السلام تأتي هنا؛ لأنّ ملكيّة الإمام لا تأتي فيما لو كان المالك للأرض مالكاً شخصيّاً، والمالك هنا هو الجهة «المجتمع الإسلامي».

انتهى البحث التصوّري للمسألة. والآن ننتقل في البحث الى القسم التصديقي منه، فنسأل أنّ هذه الأراضي العامرة بشريّاً لمن تكون؟

اتجاهان في ملكية الأرض العامرة بشرياً

وللإجابة عن هذا السؤال السابق نذكر الاتّجاهين في المسألة.

الاتّجاه الأوّل الذي يقول: إنّها للإمام.

والاتّجاه الثاني الذي يقول: إنّها للمسلمين.

وسبب هذا الاختلاف في الإجابة هو وجود قسمين متعارضين من الروايات والنصوص:

القسم الأوّل الذي يقول: إنّ كلّ أرض لا ربّ لها من الأنفال فهي للإمام، وكذلك كلّ أرض موات فتحها المسلمون وكانت بيد الكفّار ترجع إلىٰ صاحبها الأوّل، وهو الإمام عليه السلام.

والقسم الثاني وهو نصوص مستفيضة[1] علىٰ حدّ قول الشيخ الأنصاري في المكاسب تدلّ علىٰ أنّ كلّ أرض فتحها المسلمون فهي للمسلمين.

***

وبعد أن تقدّم التصوّر الكامل عن ملكيّة الأرض المفتوحة عنوة، والتي تتلخّص بوجود رأيين فيها:

الأوّل: الذي يقول: هي للإمام، وهو رأي ذهب إليه صاحب *الجواهر* رحمه الله في كتاب الخمس من *جواهره*[2].

والثاني: وهو للمشهور من الإماميّة، ويقول بأنّها لعامّة المسلمين، والذي ادّعىٰ عليه الإجماع كلّ من *الغنية* و*المنتهىٰ* و*قاطعة اللجاج* للكركي و*الرياض* وموضعين من *الخلاف*، بل و*التذكرة* علىٰ ما حكىٰ عن بعضها الإجماع عليه[3] ذكر ذلك صاحب *الجواهر* رحمه الله.

أمّا الأدلّة التي تشعّبت منها الأقوال فهناك طائفتان منها، وهما كالآتي:

---

١. ومصادر هذه الروايات والنصوص هي:
وسائل الشيعة كتاب الخمس باب الأنفال وكتاب الجهاد، ب ٤١، وكتاب التجارة، ج ١٢، ب ٢١، و *جواهر الكلام* كتاب الجهاد منه، و*المكاسب* للشيخ الأنصاري، ص ٢٤٠، و*كتاب الأراضي* للشيخ الفياض، و*اقتصادنا* للسيّد الشهيد الصدر رحمه الله الذي يتناول الجانب الفقهي من هذا الموضوع، وحواشي *المكاسب* ومنها حاشية الشيخ الإصفهاني رحمه الله.

٢. *جواهر الكلام*، ج ١٦، كتاب الخمس، ص ١١٨.

٣. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ١٥٧.

أدلّة الأقوال في المسألة:

الطائفة الأُولىٰ: وهي نصوص ظاهرها كما يذكر الشيخ الأنصاري[١] ﷺ في مكاسبه أنّها تدلّ علىٰ أنّ الأراضي الفتوحة عنوة كأرض العراق ملك لعامّة المسلمين، وهي مدرك القول بهذه الملكيّة.

الطائفة الثانية: روايات الأنفال، وهي نصوص كثيرة أيضاً.

وتدلّ علىٰ أنّ كلّ أرض ميّتة والغابات والأحراش العامرة بالأصل ـ أي بشكل طبيعي ـ فهي للإمام، والأنفال كما هو نصّ الآية الكريمة[٢] لله والرسول وللإمام بعد وفاة الرسول ﷺ.

والأراضي العامرة بيد الإنسان لا يخلو حالها من إحدىٰ حالتين: إمّا موات عمّرها الإنسان، أو عامرة طبيعيّاً، والإنسان يتصرّف فيها وينظّمها ويرتّبها. وهما للإمام عليه السلام.

إذن فالكافر الذي يُحيي الأرض ويُعمّرها لا يخلو الحال معه من واحد من اثنين أيضاً، إمّا أن تكون هذه الأرض خراباً، أو عامرة بصورة طبيعيّة.

وفي كلا الحالتين الأرض ملك للإمام عليه السلام وليس له؛ لأنّها كانت للإمام عليه السلام وغصبها، ولما جاء جيش الفتح الإسلامي وحرّرها ردّها إلىٰ صاحبها وهو الإمام.

وهذا هو سرُّ القول في أنّ الأرض المفتوحة عنوة ملك للإمام عليه السلام.

والآن نذكر هاتين الطائفتين من النصوص:

الروايات التي تدلّ علىٰ أنّ الأرض المفتوحة عنوة ملك للمسلمين:

الرواية الأُولىٰ: محمّد بن الحسن بإسناده، عن الحسين بن سعيد، عن صفوان ابن يحيىٰ، عن ابن مسكان، عن محمّد الحلبي، قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن السواد ما منزلته؟ فقال: هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم، ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم، ولمن لم يخلق بعد»[٣].

والرواية صريحة دلالةً وصحيحة سنداً.

الرواية الثانية: محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ، عن

---

١. الشيخ الأنصاري، *المكاسب*، ج ١، ص ٧٨.

٢. سورة الأنفال: ١.

٣. *وسائل الشيعة*، ج ١٧، ب ١٨.

أحمد بن علي بن أشيم، عن صفوان بن يحيىٰ وأحمد بن محمّد بن أبي نصر جميعاً. قال: ذكرنا له الكوفة، وهي من الأراضي المفتوحة عنوة وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها أهل بيته، فقال: من أسلم طوعاً تركت أرضه في يده... إلىٰ أن قال: وما أخذ بالسيف فذلك إلى الإمام يقبّله بالذي يرىٰ»[١].

فالرواية ظاهرة في أنّ الأرض ملك للمسلمين، غير أنّ الولاية عليها إلىٰ الإمام يقبّلها بالذي يرىٰ.

إلّا أنّها ضعيفة سنداً بأحمد بن علي بن أشيم؛ إذ لم يرد فيه توثيق ولا جرح.

الروايات التي تدلّ علىٰ أنّ الأرض المفتوحة عنوة للإمام:

والرواية الصريحة الصحيحة هنا هي رواية الكابلي في *الكافي* وهذا متنها:

محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ بن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي خالد الكابلي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: وجدنا في كتاب علي عليه السلام: أنّ الأرض يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتّقين، وأنا وأهل بيتي الذين أُورثنا الأرض، ونحن المتّقون، والأرض كلّها لنا، من أحيا أرضاً من المسلمين فليعمّرها وليؤدّ خراجها إلىٰ الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل منها، وإن تركها وأخربها فأخذها رجل من المسلمين من بعده فهو أحقّ بها من الذي تركها»[٢].

فالكافر الذي أحيا هذه الأرض غير مأذون بالإحياء فلا يملك، وليس له فيها حقّ بموجب هذه الصحيحة. فإذا حرّرها المسلمون عنوة أعيدت إلىٰ مالكها الأوّل وهو الإمام عليه السلام.

وقد ذهب صاحب *الجواهر* رحمه الله إلىٰ أنّها ملك للإمام في كتاب الخمس، وقد عدل عن ذلك في كتاب إحياء الموات فقال: هي ملك للمسلمين.

وهذا نصّ كلامه في كتاب الخمس:

«نعم لا يعتبر فيما له عليه السلام من الموات بقاؤه علىٰ صفة الموت؛ للأصل، وظاهر صحيح الكابلي. فلو اتّفق حينئذ إحياؤه كان له عليه السلام أيضاً من غير فرق بين المسلمين والكفّار إلّا مع إذنه.

---

١. نفس *المصدر*، ج١١، ب٧٢، ص١١٩.

٢. نفس *المصدر*، ج١٧، ص٣٢٩.

وإطلاق الأصحاب والأخبار ملكيّة عامر الأرض المفتوحة عنوة يراد به ما أحياه الكفّار من الموات قبل أن يجعل الله الأنفال لنبيّه وإلّا فهو له أيضاً وإن كان معموراً وقت الفتح»[١].

أي أنّ الأرض الموات عندما تعمّر هل تخرج من ملكيّة الإمام أم لا؟

الجواب: لا، لا تخرج؛ بدليل الأصل في بقائها علىٰ ملك الإمام، ولصحيح الكابلي؛ إذ هو ظاهر في ذلك إذ قال: من أحياها فليؤدِّ خراجها إلىٰ الإمام من أهل بيتي وإذا أعطلها فإنّ الإمام يعطيها لشخص آخر. وهذا يقتضي بقاء الأرض الموات علىٰ ملكه عليه السلام حتّىٰ بعد الإعمار.

بعد ذلك تساءل صاحب *الجواهر* بماذا يفسّر كلام الفقهاء الذين يقولون:

إنّ الأرض المفتوحة عنوة ملك للمسلمين؟

فأجاب جواباً مفاده أنّ: «اتّفاق الفقهاء يتعلّق بالأرض المفتوحة عنوة قبل نزول آية الأنفال»؛ لأنّ ملكيّتها انتقلت من الكفّار الى المسلمين، وبعد آية الأنفال انتقلت الملكيّة إلىٰ الله والرسول، فاتّفاق الفقهاء إنّما يخصّ حالة ما قبل نزول آية الأنفال.

هذا مفاد كلامه في كتاب الخمس[٢].

أمّا في كتاب إحياء الموات فله كلام آخر يقول فيه: كلّ ذلك مضافاً إلىٰ ما يمكن القطع به من ملك المسلمين ما يفتحونه عنوة من العامر في أيدي الكفّار، وإن كان قد ملكوه بالإحياء»[٣]. فالإحياء مملّك عنده ﷺ ولم يقيّده بما قبل نزول آية الأنفال، بل الملكيّة تنتقل الى المسلمين مطلقاً، وهو عدول عن رأيه في كتاب الخمس.

والآن ماذا نصنع ونحن أمام هاتين الطائفتين الصريحتين دلالة الصحيحتين سنداً، فهل هما متناقضتان أم ماذا؟

أقول: إنّنا لا نرىٰ من مراجعة الطائفتين الآنفتين تعارضاً؛ لأنّ الروايات الدالّة علىٰ أنّ الأرض كلّها للإمام، وروايات الأنفال، والنصوص الدالّة على أنّ الأرض الموات للإمام عليه السلام

---

١. *جواهر الكلام*، ج١٦، كتاب الخمس، ص١١٨.

٢. *نفس المصدر*، وأما نصّ كلامه فجاء فيه: «نعم المدار على الموت من حين نزول آية الأنفال لا قبلها وكان معموراً حينها. واحتمال اختصاص الأنفال بالموات الذي تتسلّط عليه أيدي المسلمين ويدخل تحت سلطانهم.

٣. *جواهر الكلام*، ج٢٨، ص١٥، كتاب إحياء الموات.

لا تعارض الروايات الدالّة علىٰ ملكيّة المسلمين للأراضي المفتوحة عنوة خاصّة.

وإنّما الطائفة الثانية وهي رواية الحلبي تخصص رواية الكابلي، أي تخرج أرض السواد من عموم الأراضي التي يملكها الإمام، وكذلك الروايات الأُخرىٰ.

فالروايات من الطائفتين ليس بينها إذن إلّا المعارضة البدويّة التي تحلّ بالتخصيص.

ثمّ إنّ هناك توجيهاً آخر لرفع التعارض بين الطائفتين، وهو لبعض الفقهاء، وذلك بحكومة الأدلّة الواردة في ملكيّة المسلمين علىٰ الأدلّة الواردة في ملكيّة الإمام؛ لأنّ أدلّة الأنفال الواردة في ملكيّة الإمام عليه السلام ثلاثة طوائف:

الأُولىٰ: كلّ أرض لا ربّ لها فهي للإمام.

والثانية: كلّ أرض خربة فهي ملك الإمام.

والثالثة: كلّ أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ولم يهرق عليها دم فهي ملك الإمام هذه هي مضامين روايات الأنفال.

فالطائفة الثالثة منها تخصص الثانية؛ لأنّ الثانية؛ تقول: كلّ أرض خربة للإمام، والثالثة تقول: كلّ أرض خربة لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ولم يهرق عليها دم، لا كلّ أرض خربة؛ والطائفة الأُولىٰ: كلّ أرض لا ربّ لها فهي ملك الإمام. والأرض المفتوحة عنوة ـ حسب صحيحة الحلبي ـ لها ربّ ومالك وهم المسلمون.

إذن هي خارجة بالحكومة من مدلول الروايات التي تقول: كلّ أرض لا ربّ لها فهي للإمام.

فعندئذ تكون الطائفة الأُولىٰ من الروايات الدالّة علىٰ ملكيّة المسلمين للأرض المفتوحة عنوة حاكمةً على الطائفة الثانية الدالّة علىٰ ملكيّة الإمام لها.

ومن هذا التوجيه الأوّل الذي ذكرناه أو الثاني الذي لا يخلو من الملاحظة عليه لا نستطيع الأخذ بالطائفة الثانية، فالأرض المفتوحة عنوة إذن ملك للمسلمين عامّة.

وأمّا أدلّة القائلين بملكيّة الإمام فهو لسان الروايات التي تقول: كلّ أرض خربة للإمام.

ومنها: صريح موثّقة سماعة بن مهران: قال سألته عن الأنفال فقال: «كلّ أرض خربة أو شيء يكون للملوك فهو خالص للإمام وليس للناس فيه سهم، قال: ومنها البحرين لم يوجف

عليها بخيل ولا ركاب»[١]

ومثل قوله في رواية أبي نصر «... وما أخذ بالسيف فذلك إلىٰ الإمام يقبّله بالذي يرىٰ كما صنع رسول الله ﷺ بخيبر...»[٢]، ومعلوم أنّ النسبة بينهما وبين الروايات التي يستدل بها علىٰ ملك المسلمين هنا، هي نسبة العموم والخصوص من وجه؛ لأنّهما يلتقيان في الأرض الموات من أراضي الفتح هذه تخصّها بالإمام وتلك تخصّها بالمسلمين.

لكن يمكن أن يستدلّ لتقديم أدلّة ملكيّة الإمام علىٰ أدلّة ملكيّة المسلمين بأنّها بالعموم الوضعي، وهو مقدّم علىٰ الإطلاق في الثانية؛ وذلك لأنّ الإطلاق لا تنعقد له حجيّة عند وجود قرينة وبيان عليه؛ والعموم الوضعي قرينة وبيان.

ثمّ إنّ هناك بياناً آخر لتقديم أدلّة ملكيّة الإمام وتوضيحه كما يأتي:

أنّ أدلّة ملكيّة المسلمين منصرفة إلىٰ ما يملكونه من أراضي الفتح ممّا كان ملكاً للكفّار، أمّا ما لم يكن ملكاً للكفّار فالأدلّة منصرفة عنه.

فلو غصب الكفّار عيناً لمسلم ثمّ استرجعها المسلمون بالفتح فمّا لا شكّ فيه أنّ العين ترجع إلىٰ من غصبت منه، والأرض الموات من هذا القبيل إذا وضع الكفّار أيديهم عليها غصباً؛ لأنّ ملكيّتها قبل أن يضعوا أيديهم عليها للإمام ولمّا تسترجع بالفتح، منهم فإنّها ترجع إلىٰ مالكها وهو الإمام عليه السلام.

إذن أدلّة تمليك أراضي الفتح للمسلمين منصرفة عمّا يكون لغيرهم، والفتح لا يغيّر هويّة الملك.

وبهذين البيانين يتّضح أنّ أدلّة ملكيّة المسلمين لا تقاوم أدلّة ملكيّة الإمام.

ثمّ لو فرضنا أنّ أحداً لم يقتنع بكلا البيانين، وأصرّ علىٰ أنّ هذه الأرض هي ملتقىٰ دليلين متعارضين. نقول في إجابته: نرجع بعد تساقط الدليلين الى العموم الفوقي اللفظي «الأرض كلّها للإمام»، أو نرجع إلىٰ الأصل العملي «الاستصحاب» إذا لم نتمسّك بالعموم الفوقي اللفظي؛ لأنّ الأراضي الموات قبل الفتح وكلّ أرض خربة للإمام، ونشكّ بعد الفتح هل تزول

---

١. *نفس المصدر*، ج٦، ب١ من أبواب الأنفال٨، ص٢٦٧، ح٢.
٢. *نفس المصدر*، ج١١، ب٧٢ من أبواب جهاد العدو، ص١٢٠، ح٢.

ملكيّة الإمام، وتحلّ محلّها ملكيّة المسلمين؟ والأصل هو عدم زوالها فتثبت ملكيّتها للإمام عليه السلام بلا معارض.

الاستدلال الآخر على ملكية المسلمين للأرض المفتوحة عنوة

ثم قد يصاغ الاستدلال على ملكيّة المسلمين للأرض المفتوحة عنوة بشكل ثان؛ لنكتة يقتضيها المقام، وكيفية ذلك أنّ أدلّة ملكيّة الإمام للموات من أراضي الفتح تتشكّل من روايات أربع، وهي:

الرواية الأولى وهي:

صحيحة حفص بن البختري[1]: «كلّ أرض خربة وبطون الأودية للإمام».

الرواية الثانية وهي:

موثّقة محمّد بن مسلم: «وما كان من أرض لم يكن فيها هراقة دم أو ما كان من أرض خربة أو بطون الأودية»[2].

الرواية الثالثة وهي:

موثّقة سماعة بن مهران: «كلّ أرض خربة أو شيء يكون للملوك فهو خالص للإمام..»[3].

الرواية الرابعة وهي:

موثّقة إسحاق بن عمّار التي يجيب فيها الإمام السائل بقوله: «فهي القرى التي خربت وانجلى أهلها وما كان من الأرض بخربة لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وكلّ أرض لا ربّ لها»[4].

وعند تصنيف هذه الروايات نجد فيها ثلاثة أصناف وهي كالآتي:

الصنف الأوّل: ويُمثّله نصّ موثّقة إسحاق الأخيرة.

والصنف الثاني: ويُمثّله صحيحة حفص بالعموم، وموثّقة محمّد بن مسلم، وكذلك موثّقة سماعة.

---

١. *نفس المصدر*، ج٦، ب١، ر١.

٢. *نفس المصدر*، ج٦، ب١، ر١٠.

٣و٤. *نفس المصدر*، ج٦، ب١، ر٨.

والصنف الثالث: ويُمثّله موثّقة إسحاق بن عمّار، وبالتدرّج ـ تصاعدياً ـ بالاستدلال من الصنف الثالث إلى الصنف الأوّل نجد أنّ الثالث والثاني بينهما عموم وخصوص مطلق، فماذا نعمل هنا هل نقيّد الثاني بالثالث؟

وفي مقدّمة الإجابة عن هذا السؤال نستعرض بحثاً أُصوليّاً في المطلق والمقيّد في أنه هل يحمل المطلق على المقيّد أم لا؟

وللإجابة عن هذا السؤال نقول: إذا كان المطلق والمقيّد مختلفين كما في قولنا: أكرم العلماء، ولا تكرم فسّاق العلماء. فالمطلق يحمل على المقيّد بلا شكّ، ويقال: إنّ المقصود من إكرام العلماء هو إكرام العلماء العدول.

أمّا لو كان كلاهما مثبتين كما في قولنا: أعتق رقبة، وأعتق رقبة مؤمنة، فهنا للأُصوليين قولان:

الأوّل: إذا كان القيد احترازياً فالقيد يقيّد المطلق ونحمل المطلق على المقيّد. أمّا لو كان تفضيليّاً تأكيدياً وهو القول الثاني فقد وقع الاختلاف بينهم. ومن أقوالهم في هذا الفرض عدم حمل المطلق على المقيّد، وإنّما يقال: من الأفضل عتق الرقبة المؤمنة.

ومسألتنا هنا من هذا القبيل فنحن أمام دليلين. الدليل: الثالث يقول: كلّ أرض خربة فهي للإمام، والثاني كلّ ما كان من الأرض بخربة لم يوجف عليها....

فالدليل الثاني ليس فيه ما يدلّ علىٰ أنّ القيد الذي فيه احترازيّ؛ لإمكان كونه تأكيداً. ولو كان احترازياً لحصل التعارض، والأصل عدم وجوده، وعليه يبقى الدليل الثالث علىٰ عمومه.

وأمّا الدليل الرابع: موثّقة إسحاق بن عمّار: «كلّ أرض لا ربّ لها فهي للإمام». فمحكومة بصحيحة الحلبي التي تصرّح بأنّ الموات من أراضي الفتح للمسلمين؛ لأنّ الموضوع في الموثقة الأراضي التي لا ربّ لها، وصحيحة الحلبي تجعل لها ربّاً، وهم المسلمون، وقد ذكرنا أنّه قد اعتمدنا في بحثنا القديم على الموثّقة في تقرير ملكيّة الأرض للإمام عليه السلام تبعاً للسيد الشهيد الصدر رحمه الله ولكننا في بحثنا الحالي رأينا أن صحيحة الحلبي حاكمة علىٰ موثقة إسحاق بن عمّار، ولهذا ننتهي الى القول بملكيّة المسلمين لها.

مسألة :

قال بعض الفقهاء في اشتراط إذن الإمام الحقّ في تعميم ملكيّة المسلمين للأراضي المفتوحة عنوة وإلّا فالغنائم كلّها للإمام عليه‌السلام.

ومستندهم في هذا القول مرسلة عبّاس الورّاق، وهذا نصّها:

«...عبّاس الورّاق عن رجل سمّاه، عن أبي عبدالله عليه‌السلام: إذا غزا قوم بغير إذن فغنموا، كانت الغنيمة كلّها للإمام، وإذا غزوا بأمر الإمام فغنموا كان للإمام الخُمس»[1].

وهناك ثلاث مناقشات ترد علىٰ هذه الرواية، وهي:

المناقشة الأولىٰ: أنّ الرواية ضعيفة بالإرسال، ولم تثبت فتوىٰ مشهور الفقهاء لينجبر ضعف سندها؛ بناء علىٰ مبنىٰ جبر ضعف السند بشهرة الفتوىٰ. فلا نأخذ بها.

المناقشة الثانية: أنّ النسبة بينها وبين الروايات الصحيحة والموثّقة الدالّة علىٰ أنّ كلّ أرض فتحت عنوة فهي للمسلمين، هي نسبة العموم والخصوص من وجه؛ لأنّ الصحاح تقول: أيّما أرض فتحت عنوة فهي للمسلمين... فهي مطلقة من جهة إذن الإمام، وخاصّة من جهة كونها تشمل الغنائم غير المنقولة فقط.

ومرسلة الورّاق مطلقة من جهة نوع الغنيمة منقولة كانت أو غير منقولة، وخاصّة فيما إذا كان الغزو بإذن الإمام عليه‌السلام. هذه هي مواضع الافتراق في كلتا الروايتين.

أمّا موضع التعارض فهو الأراضي المفتوحة عنوة بغير إذن الإمام؛ إذ بموجب الصحاح هي للمسلمين، وبموجب مرسلة الورّاق للإمام عليه‌السلام، فيتساقط الدليلان من الطرفين.

هذا علىٰ فرض قبول حجيّة المرسلة. فنرجع إلىٰ قوله تعالىٰ: «واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول ولذي القربىٰ...». الذي يقرّر أنّ الخمس للإمام عليه‌السلام.

وأمّا الأربعة الأخماس الباقية فهي بناءً على المرسلة ليست للمقاتلين، وبناء على الصحاح لعموم المسلمين وليست لخصوص المقاتلين. فتسقط ملكيّة المقاتلين لها بالإجماع المركّب لانحصار الأمر فيها بالمسلمين عامّة.

---

١. نفس *المصدر*، ج٦، كتاب الخمس، باب أن الأنفال للإمام.

هذا إذا كنّا نحن والمرسلة إلّا أنّنا سنبيّن الآن دلالة روايتين أخريين غير المرسلة على شرطية إذن الإمام لملكية المسلمين لأراضي الفتح عنوة.

وهاتان الروايتان هما: صحيحة معاوية بن وهب[1] وصحيحة محمّد بن مسلم[2] عن أبي جعفر عليه السلام، ولكن مع ذلك فإنّ النتيجة هي:

أنّ جميع الأراضي للمسلمين كافّة، ولا يستثنى الخُمس منها إذا قلنا بأنّ سيرة الإمام عليه السلام على الرضا بجميع الفتوحات في زمن الخلفاء الثلاثة وفي زمن الأمويين والعبّاسيين. وإليك نصّ الروايتين:

١ـ صحيحة معاوية بن وهب:

محمّد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن أبي بن محبوب، عن معاوية ابن وهب، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: السرية يبعثها الإمام فيصيبون غنائم كيف تقسّم؟ قال: إن قاتلوا عليها مع أمير أمّره الإمام عليهم، أخرج منها الخمس لله وللرسول، وقسّم بينهم أربعة أخماس، وإن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلّ ما غنموا للإمام يجعله حيث أَحبّ»[3].

وهي رواية صحيحة سنداً وصريحة دلالة.

٢ـ صحيحة محمّد بن مسلم[4].

ومضمونها أنّ سيرة أمير المؤمنين في أرض العراق إمام لسائر الأرضين. وصحيحة الحلبي كان مفادها أنّ جميع أراضي السواد من دون استثناء الخمس لجميع المسلمين، خلقوا أم لم يخلقوا ومن لم يدخل الإسلام بعد. وعند إلحاق الصغرىٰ بالكبرىٰ تكون النتيجة أنّ المعاملة التي تعامل بها أمير المؤمنين عليه السلام مع أرض السواد هي حجّة لكلّ الفتوحات، فتوحات الخلفاء الثلاثة الأُوَل وفتوحات الأمويين وفتوحات العبّاسيين.

ولكن يمكن توجيه ذلك بأنّ الإمام عليه السلام كان راضياً بهذا الفتح، فإذن الإمام حاصل في كلّ الفتوحات، وعليه فليس للإمام خمس فيها.

---

١. نفس *المصدر*، ج ١٥، باب كيفيّة قسمة الغنائم ونحوها، ص ١١٠، ر ١، طبعة آل البيت عليهم السلام.
٢. نفس *المصدر*، ر ٢، ص١٥٣ ـ ١٥٤، باب من يستحقّ الجزية، ب ٦٩، طبعة آل البيت عليهم السلام.
٣. نفس *المصدر*، ر ١، ص ١١٠، باب كيفيّة قسمة الغنائم ونحوها، طبعة آل البيت عليهم السلام.
٤. نفس *المصدر*، ج ١١، ص١١٧.

وأمّا إذا أردنا أن نفرّق بين ما أذن فيه الإمام وما لم يأذن فيه، فهو خلاف هاتين الصحيحتين: صحيحة الحلبي وصحيحة محمّد بن مسلم.

المناقشة الثالثة: أنّ مرسلة الورّاق محكومة بالصحاح؛ لأنّ صحيحة الحلبي السابقة التي كانت تخصّ أرض السواد لعامّة المسلمين لمن هم في هذا اليوم ولمن لم يدخل الإسلام بعد ولمن لم يخلق إلىٰ يوم القيامة، وصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر[1]، التي جاء فيها أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد سار في أهل العراق بسيرة هي إمام لسائر الأرضين: أنّ أهل الجزية لا ترفع عنهم الجزية وإنّما الجزية عطاء المهاجرين والصدقات لأهلها الذين سمّىٰ الله في كتابه... تتضمّن نقطتين هما:

١ ـ أنّ أرض العراق إمام لسائر الأرضين.

٢ ـ أنّ سيرة الإمام فيها هو أخذ الجزية وإبقاء الأرض بيد أهلها، وهكذا الأمر مع كلّ أراضي الفتح الإسلامي قياساً عليها.

أمّا لو شككنا بأرضٍ ما، هل هي من أراضي الفتح التي أَذِن بها الإمام، فتكون للمسلمين، أم ليس كذلك فتكون له عليه السلام؟

أي هل أنّ هذه الأرض ـ التي جُعِلَتْ أرض العراق إماماً لها ـ خارجة بالتخصيص عن مفاد مرسلة الورّاق التي نصّت علىٰ أنّ الأرض المفتوحة بغير إذن الإمام للإمام عليه السلام أم خارجة بالحكومة لأنّ المرسلة تتحدّث عمّا فتح بغير إذنه عليه السلام والسيرة في أرض العراق مفادها: أنّ حكم الأرض المفتوحة عنوة من غير أرض العراق مأذون فيها أيضاً كأرض العراق؟

فإذا اشتبه الأمر في هذه الأرض، وما أكثر مصاديقها وما أكثر صغرياتها في أراضي الفتح الإسلامي، ماذا نعمل؟

أقول: وللإجابة عن هذه المسألة في جانبها التطبيقي عدّة أقوال للفقهاء:

منهم صاحب *الجواهر* رحمه الله حيث أفاد[2] بأنّه لا نستطيع في مثل هذا المورد أن نطبّق حكم الأرض المفتوحة عنوة إلّا إذا علمنا قطعاً أنّها مفتوحة عنوة، والشكّ فيها يكفي لنفي ملكيّة

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١١، كتاب الجهاد، ب ٤١، ص ٨٤، ح ١.

٢. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ١٦٨ ـ ١٦٩، في حكم المفتوحة عنوة في زمن الغيبة.

المسلمين لها.

وفي هذا الكلام إشكال واضح؛ لأنّ العلم الإجمالي بدخول مثل هذه الأرض في الأراضي المفتوحة عنوة ـ وهي كثيرة ـ منجّز قطعاً.

ومنهم صاحب *بلغة الفقيه* السيد محمّد آل بحر العلوم الذي أفاد ـ في بحث الأراضي من بلغته أنّ هذا العلم الإجمالي لا يكون منجّزاً؛ لأنّه من موارد الشبهة غير المحصورة التي لا يكون فيها العلم الإجمالي منجّزاً[1].

نعم لو كان الشكّ شكّاً لفرد من أفراد الناس عند شراء قطعة أرض بمساحة (٣٠٠) متراً مثلاً، بأنّها هل هي داخلة في ضمن أراضي الفتح الإسلامي أم لا؟ فالشبهة غير محصورة والعلم الإجمالي فيها لا يكون منجّزاً.

ولكنّ هذا الكلام لا يصلح بالتأكيد أن يكون جواباً للمسألة، لأنّ المسألة مرتبطة بإمام المسلمين، وكيف يتعامل مع هذه الأرض من أراضي الفتح الإسلامي هل هي مفتوحة عنوة أم لا؟ ولأنّ المورد هنا من موارد شبهة الكثير، في الكثير. ولا يدخل في دائرة الشبهة غير المحصورة، أي في دائرة شبهة القليل في الكثير.

ثمّ إنّ مورد شبهة الكثير في الكثير فيه رأيان:

رأي يقول بتنجيز العلم الإجمالي فيه، وممّن قال بذلك الشيخ الأعظم في *رسائله*[2].

والآخر يقول بعدم تنجيزه. وممّن ذهب إلىٰ ذلك المحقّق النائيني[3] ﴿ﻗﺪﺱ﴾

وهذا الاختلاف في التنجيز وعدم التنجيز ناشئ من الإختلاف في تفسير الشبهة غير المحصورة.

فالشيخ الأنصاري يعتبر الشبهة غير محصورة فيما إذا وصلت إلىٰ حدّ ومقدار لا يعبأ به العقلاء[4]. كما لو شككنا بوجود قطعة جبن نجسة من بين الجبن الموجود في محلات مدينة

---

١. *بلغة الفقيه*، رسالة في الأراضي الخراجيّة، ج١، ص٢٤٦. وذلك بعد قوله لا يقال: إنّا نعلم كون الأراضي منها.... ومثله الشبهة في كونها عامرة أو غامرة عند الفتح لعدم الابتلاء بجميع أطرافها بالنسبة إلىٰ من يجري الأصل في قطعة منها التي هي محل ابتلائه.

٢. *فرائد الأصول*، ج٢، ص٤٣٩، العلم الإجمالي.

٣. *المصدر السابق*.

٤. ذكر ذلك في *الرسائل* في بحث الشبهة المحصورة وغير المحصورة.

كبيرة، فإنّ مثل هذا الأمر لا يعبأ به العقلاء، فلا يكون العلم الإجمالي بوجود هذه القطعة النجسة منجزاً. أمّا لو علمنا إجمالاً بوجود طنٍّ من الجبن نجساً من بين عشرة آلاف طن فالعقلاء هنا يعبأون بنجاسة هذا المقدار من الجبن، فيكون العلم الإجمالي منجّزاً وتكون الشبهة من نوع الشبهة المحصورة.

أمّا المحقّق النائيني فيعتبر الميزان في كون المورد من موارد الشبهة غير المحصورة أوْ لا، هو إمكانيّة الجمع بين كلّ أطراف الشبهة، فالعلم الإجمالي لا يكون منجّزاً إلّا إذا أمكن الجمع بين أطراف الشبهة.

فلو علمنا بوجود قطعة جبن نجسة من بين الجبن الموجود في مدينة قم مثلاً، فلا يمكن الجمع بين أطراف هذه الشبهة؛ لتتحقق المخالفة القطعيّة المحرّمة، وهو أكلها جميعاً.

ثمّ إنّ الموافقة القطعيّة ـ أي إجتنابها جميعاً ـ فرع المخالفة القطعيّة فلا تجب في هذا الفرض. نعم تجب فيما لو كانت الشبهة محصورة.

والكلام في مسألتنا هو الكلام، وعليه نحكّم العلم الإجمالي إذا اشتبه أمر بلد عند إمام المسلمين هل هو من المفتوح عنوة أم لا؟ فيدخل في أطراف العلم الإجمالي فيكون حكم ذلك البلد حكم ما فتح عنوة؛ وذلك لأنّ الأقرب من التفسيرين الآنفين عندنا هو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم ﵀ في كون ما يعبأ به العقلاء هو الميزان الأفضل في تفسير الشبهة المحصورة. فيكون العلم الإجمالي منجّزاً في شبهة الكثير في الكثير.

ففي فرض المسألة إذا اشتبه عليه أمر أرض أو بلد من بلاد المسلمين يجب أن يُؤخذ بالاحتياط، وتعتبر الأرض المشكوكة ملكاً للمسلمين.

علىٰ كلّ حال فجواب السيد محمّد بحر العلوم غير تامّ؛ لأنّ المورد من موارد شبهة الكثير في الكثير، وكونه كذلك لا ينفي كون الشبهة محصورة، فتجب الموافقة القطعيّة حينئذ وتحرم المخالفة القطعيّة.

وفي شبهة الكثير في الكثير رأيان كما مرّ. فلو شككنا مثلاً في إقليم من الأقاليم كآذربيجان في أنّها هل هي من أراضي الفتح الإسلامي أم لا؟ فهذا المورد من شبهة الكثير في الكثير. والأفضل فيه الاحتياط.

رأي صاحب الجواهر ومناقشته:

وأمّا صاحب *الجواهر* ﷺ فكان من رأيه أن الشكّ في كون الأرض من المفتوحة عنوة أو لا، لا يرفعه إلّا اليقين.

ولكن يرد عليه العلم الإجمالي بوجود أراضي مفتوحة عنوة فيما بين الأراضي المشكوك حالها؟

وإذا قيل في الجواب علىٰ ذلك: إنّ الأراضي المشكوك حالها خارجة عن الابتلاء فيسقط العلم الإجمالي عن التنجيز.

قلنا: إنّ الخروج عن الابتلاء؛ إنّما يصحّ بالنسبة للفرد أمّا بالنسبة للإمام عليه السلام فلا يخرج عن الإبتلاء لأنّه مبتلىٰ بجميع أطراف العالم.

وقد يردّ الطرف القائل بعدم التنجيز في المسألة بنحو آخر، وذلك بالقول بسقوط العلم الإجمالي، لا لشبهة الخروج عن محل الابتلاء، بل لكون الشبهة غير محصورة.

والجواب علىٰ ذلك: بأن يقال: إنّ هذا الكلام صحيح فيما لو كانت الشبهة من شبهة القليل في الكثير، أما لو كانت من شبهة الكثير في الكثير فهاهنا يكون العلم الإجمالي منجّزاً. والشبهة التي بين يدي البحث من هذا القبيل.

والصحيح في هذه المسألة: أنّ العلم الإجمالي منجّز، واختلاف الرأي ناشئ من الاختلاف في تعريف الشبهة غير المحصورة. وقد نقلنا الاختلاف في ذلك بين الشيخ الأعظم والمحقّق النائيني رحمهما الله.

رأي صاحب مفتاح الكرامة والمحقق السبزواري ومناقشته:

والآن نجري البحث في رأي صاحب *مفتاح الكرامة*، المحقّق العاملي ﷺ وصاحب *الكفاية* المحقّق السبزواري ﷺ، فهذان العلمان يطرحان مقياساً جديداً هو أشبه شيء بمقياس أهل السنّة في الفقه؛ حيث يأخذون بالظنّ عند فقد اليقين. وأمّا نحن الإماميّة فلا نأخذ إلّا باليقين.

والمقياس الذي يذكره صاحب *مفتاح الكرامة* في معرفة الأراضي المفتوحة عنوة عند

اشتباهها هو الأخذ بالظن. فلو شككنا في أرض أنّها من أراضي الفتح أو من أراضي الصلح، وصالحنا أهلها علىٰ أن تكون للمسلمين أو تكون لهم ـ للمصالَحين ـ فهنا توجد لدينا ثلاثة أقسام:

الأوّل: كونها مفتوحة عنوة.

والثاني: كونها من أراضي الصلح علىٰ أن تكون للمسلمين.

والثالث: من أراضي الصلح علىٰ أن تكون لمن صولح عليها.

وحكم القسم الأوّل والثاني هو كونها خراجية، وأمّا الثالث فليست بخراجية.

فإذا شككنا في أرض كونها خراجيّة أو ليست كذلك، والخراج حكم شرعي، فالمجرىٰ هنا هو مجرىٰ الأصل العملي.

فإذا كان لنا سبيل الىٰ العلم نأخذ به وهو الحجة، ويتعين العمل به، وإن لم يكن لدينا الىٰ العلم من سبيل، فلا يجوز أن نأخذ بالشكّ؛ لأنه من الترجيح بلا مرجّح، وعليه فيتعين العمل بالظن[1]، إذا كان المورد مورد الابتلاء ولا يمكن إهماله.

وهذا النهج الذي يذكره المحقق العاملي صاحب مفتاح الكرامة ﷺ غريب عن النهج الفقهي الذي يسلكه فقهاؤنا رحمهم الله في رفض العمل بالظنّ.

المناقشة في حجية اليد في المورد:

وأمّا المحقّق السبزواري في *الكفاية* فيزيد علىٰ هذا الكلام بالقول، بأنّ اليد في هذه الحالة ليست بأمارة على الملك.

إذن لو وجدنا أرضاً مشكوكة بيد مسلم لا نستطيعَ ـ علىٰ ضوء ما يذهب إليه ـ أن نقول بأنّ هذه الأرض لعموم المسلمين، أو أنّها لخصوص صاحب اليد، أو أنّ له الحقّ وأولويّة التصرّف بها.

قال ﷺ: «لا يقال: إذا كان البلد تحت ملك المسلمين كان محكوماً بكونه ملكاً لهم، والقول بخلاف ذلك يحتاج الى أمر مفيد للعلم.

---

١. *مفتاح الكرامة*، كتاب المتاجر، ص٢٤١ ـ ٢٤٢.

ولا يكفي الظن في ذلك لأنّا نقول: نحن نعلم أن تلك الاراضي كانت تحت يد الكفار، ثم طرأ عليها دخولها تحت يد المسلمين إما على وجه كونها ملكاً لجميع المسلمين والآن لصاحب اليد، فإذا اشتبه الأمر لم يكن لنا أن نحكم بشئ من ذلك إلّا بحجة، ولا نعرف أن اليد في أمثال هذه الأراضي تقتضي الحكم باختصاصها بصاحب اليد على وجه الاختصاص الملكي، وإن سلّمنا ذلك في المنقولات والاشجار والأبنية وأمثالها»[1].

ثمّ إنّه ﵀ أفاد أنّه لو كان صاحب اليد يجهل حالة هذه الأرض قبل وضع يده عليها، فليس من الصحيح أن نستدلّ بملكيّتها له بمجرّد وضع اليد عليها؛ لأنّه ليس لدينا إجماع علىٰ حجيّة اليد في حال جهل صاحب اليد بأمرها.

نعم لو كان صاحب اليد عالماً بأنّها مفتوحة عنوة نأخذ بعلمه، وأدلّة حجيّة وأمارية اليد تشمل هذه اليد.

وحتّىٰ لو قال صاحب اليد: إنّني أعلم أنّ هذه الأرض ـ كالسليمانيّة مثلاً ـ ليست من المفتوحة عنوة، ونحن نعلم أنّه لا يعلم ذلك؛ فإنّ اليد هنا ليست بأمارة على الملك.

وأمّا المحقّق النراقي فيرىٰ أن اليد في مثل هذا المورد حجّة ويناقش المحقّق السبزواري قائلاً:

«لا يشترط في دلالة اليد على الملكيّة علم ذي اليد بالواقع؛ لأنّ كلّ من في يده شيء لا يعلم حقيقة الأمر فيه...»[2].

فمثلاً العبد المشترىٰ لا يعلم المشتري ـ صاحب اليد عليه ـ كونه حرّاً أو عبداً قبل الانتقال أو هل هو مسروق أو مشترىٰ يحكم بملكيته للعبد؟ ومع ذلك قام الإجماع علىٰ حجّية هذه اليد.

ومن هنا يصحّ شراء العبد الذي يرىٰ بيد مسلمٍ مّا.

إذن فكيف تنفىٰ حجيّة الإجماع علىٰ دلالة اليد علىٰ الملكيّة في مثل هذه الموارد؟

وخلاصة الكلام أنّ المحقّق السبزواري في الكفاية يقسّم اليد إلىٰ أربعة أقسام، وهي كالآتي:

١ ـ أن لا تكون عليها يد مسلم أو مسالم فهي مجهولة المالك.

٢ ـ أن تكون عليها يد مسلم أو مسالم إلّا أنّ صاحبها يعرف أنّها مفتوحة عنوة، فهي ملك

---

١. المحقّق السبزواري، *كفاية الأحكام*، ج١، كتاب الجهاد ـ القول في أحكام الأرضين، ص ٧٩.
٢. النراقي، *المستند*، ج٢، ص٣٥٩.

للمسلمين؛ لاعتراف المسلم بذلك.

٣ ـ أن تكون عليها يد مسلم أو مسالم ولا يدّعي صاحبها الملكيّة ولا أنّها مفتوحة عنوة، وحكمها هنا حكم مجهول المالك.

٤ ـ أن تكون عليها يد مسلم أو مسالم، ولا يعترف صاحب اليد بكونها مفتوحة عنوة، ولا يدّعي العلم بحقيقتها، ولا ينفي كونها مفتوحة عنوة، إلّا أنّه يدّعي ملكيّتها.

فالمحقّق النراقي في *المستند* يعتقد بأمارية اليد هنا على الملك، فلو وجدنا أرضاً قد وضع المسلم يده عليها وشككنا في أنّها لعموم المسلمين، أو أنّها ملك لخصوص صاحب اليد، أو أنّ له الحقّ والأولويّة عليها، فهنا نستطيع القول بأنّها ملك لصاحب اليد؛ لأنّ الذي تحت يده قابل للتملّك. وهذا خلاف ما ذهب إليه المحقّق السبزواري الذي ينفي دلالة اليد علىٰ ذلك.

أما صاحب *المستند* في كلامه ﷺ نقطة ضعف واحدة، وقبل أن نبيّنها ينبغي معرفة العلاقة بين قاعدة اليد وقاعدة الاستصحاب.

العلاقة بين قاعدة اليد والاستصحاب:

وتوضيح ذلك: أنّ فائدة قاعدة اليد هي تصحيح الناقل؛ فلو كان بيد إنسان شيء ما ـ كالقلم مثلاً ـ ثمّ انتقل منه لآخر بناقلٍ مّا ـ يفيد الملك أو لا يفيده ـ كالعارية أو الإجارة أو الميراث أو العدوان، فقاعدة اليد عند الشكّ في هذا الناقل في أنّه شرعي أو غير شرعي أو أنّه مملّك أو غير مملّك لها دلالة على الملكيّة.

فلو كنّا نعلم أنّ هذه الأرض انتقلت الىٰ زيد بالإجارة، وهي ناقل شرعي غير مملِّك، ثمّ احتملنا أن تكون الأرض قد انتقلت إليه بناقل شرعي مملّك؛ فإنّ اليد هنا لا دلالة لها قطعاً على الملكيّة، لأنّنا نعلم أنّه كان مستأجراً، فنستصحب الحالة السابقة، ولا معارض لهذا الاستصحاب.

ثمّ إنّ قاعدة اليد تُقدَّم علىٰ الاستصحاب، وعلى المشهور أنّ اليد أمارة وتقديمها علىٰ الأصل أمر واضح؛ لأنّ موضوع الأُصول الجهل بالواقع والامارة ترفع هذا الجهل تعبّداً، فيرتفع موضوع الأصل هذا؛ بناءً علىٰ أنّ اليد أمارة. أمّا لو قلنا بأنّ اليد أصل فما هي العلاقة

بينها وبين الاستصحاب؟

والجواب: أنّ العلاقة هي علاقة العموم والخصوص من وجه، لأنّ الاستصحاب ـ استصحاب اليقين السابق ـ جارٍ، سواء كانت هناك يد أم لم تكن. والأخذ باليد جار سواء كانت هناك حالة سابقة متيقّنة أم لم تكن. ولكن مع ذلك قام الإجماع علىٰ تقديم قاعدة اليد علىٰ الاستصحاب حتىٰ في هذا الفرض؛ ذلك لأنّه لو قدّم الاستصحاب لأُلغيت اليد نهائيّاً إذ لا يخلو مورد من موارد اليد من الحالة السابقة، بعكس ما لو قدّمنا قاعدة اليد، فلا يلزم منه إلغاء الاستصحاب.

والمحقّق النراقي يريد أن يقول: إنّ لدينا قاعدة، يد وظاهرها الملكيّة وهي مقدّمة علىٰ الاستصحاب.

ونقطة الضعف في كلامه ﷺ والتي قلنا أنّنا سنبيّنها بعد قليل هي أنّ الأثر المترتّب علىٰ قاعدة اليد أمران:

١ ـ أنّ الناقل ناقل شرعي مملّك.

٢ ـ أنّ هذا المال قابل للتملّك.

أقول: إنّ مهمّة اليد تثبت الأوّل لا الثاني، ذلك لأنّ الثاني موضوع الأوّل.

فلو وجدنا مائعاً بيد إنسان فهل تكون اليد دليلاً علىٰ أنّ هذا المائع خمر وليس بخلّ، على العلم أنّ الحالة السابقة له هي الخمر.

فيد المسلم لا دلالة فيها علىٰ أنّه خلّ وليس بخمر؛ باعتبار أنّ الخمر لا يُملَك والخلّ يُملَك، وهذا الذي وضع يده عليه مسلم ويلتزم بذلك. وهذا غير حجيّة الأمارة في لوازمها العقليّة؛ لأنّ ما نحن فيه موضوع وليس بلازم، والموضوع كما هو معلوم متقدّم واللازم متأخر.

ثم إنّ هناك محاولة تتكوّن من نقطتين، نستطيع من خلالها القول علىٰ خلاف ما توصّلنا إليه قبل قليل وذلك إمّا بحلّ العلم الإجمالي أو القول بحجيّة مطلق الظنّ، وتوضيح ذلك:

النقطة الأُولىٰ: في حلّ العلم الإجمالي.

وخلاصة القول فيها: إنّ لدينا قسماً من الأراضي داخلة قطعاً في الأراضي المفتوحة عنوة كأراضي السواد وأرض إيران، والقسم الآخر من الأراضي نأخذ فيها بقول أهل الخبرة وهم

المؤرّخون، وذلك في الموارد غير المتناقضة والبعيدة عن ضعف الناقل وركاكته إذ المبنىٰ هو حجيّة قولهم هنا.

وممّا يشهد لذلك الأمر بالأخذ بكلام أهل الخبرة في مسألة القبلة ومواقيت الحجّ، كما ورد في صحيحة معاوية بن عمّار في مسألة مواقيت الحجّ عن الصادق عليه السلام «يجزيك إذ لم تعرف العقيق [أي وادي العقيق]، أن تسأل الناس والأعراب عن ذلك»[1].

أي إذا قالوا لك: هذا وادي العقيق أو وادي مُحسِّر مثلاً فخذ بكلامهم. ولا ريب أنّ خصوصيّة المواقيت ملغاة.

وكذلك الأمر في روايات تعيين القبلة إذا جاء شخص إلىٰ أهل منطقة ما، وهو لا يعرف القبلة وسأل أحدهم وقال له: القبلة هكذا، يأخذ بكلامه، ويعتمد عليه في صلاته.

نعم لو تضاربت كلمات المؤرخين والمخبرين ولم يحصل منها الاطمئنان فهنا لا مناط عقلائي للأخذ بها والاعتماد عليها والشارع لم ينقض بناء العقلاء، إلّا أنّ بناء العقلاء الممضىٰ من قبل الشارع دليل لبّي ليس فيه إطلاق، فنأخذ القدر المتيقّن منه وهو ما لو حصل منه الاطمئنان والوثوق بالاتّفاق، وإلّا فلا يوجد بناء عقلائي إذا لم يحصل منه الوثوق والاطمئنان.

فإذا سرنا علىٰ هذا المبنىٰ وأدخلنا أولاً الأراضي المقطوع بكونها من أراضي الفتح، وأدخلنا ثانياً الأراضي التي حصل لنا وثوق واطمئنان بأنّها منها من خلال الشواهد التاريخيّة ونقل المؤرخين، من غير أن يكون هناك تضارب في هذه النقول والشواهد، كان هذا المقدار كافياً لحلّ العلم الإجمالي، فتدخل المساحات المشكوكة في دائرة الشكّ البدوي، فتجري الأُصول العمليّة النافية فيها بدون معارض؛ إذ الذي يمنع من جريانها في أطراف العلم الإجمالي هو تكاذبها؛ إذ لو استصحبنا عدم فتح هذه الأرض المشكوكة، وهذه الأرض، وتلك، فنكون قد نفينا ما هو معلوم بالإجمال أنّه من أراضي الفتح.

أمّا مع حلّ العلم الإجمالي فلا إشكال في جريان الأُصول العمليّة النافية؛ لما قلناه.

النقطة الثانية: وهي غريبة عن منهجنا الفقهي وخلاصتها أنّنا لو عجزنا عن حلّ العلم الإجمالي، فما هو العمل مع الأراضي المشكوك كونها من أراضي الفتح؟

---

١. *وسائل الشيعة*، كتاب الحجّ، المواقيت، ب ١٥، ر ١.

قد يقول قائل: نأخذ بالظنّ فهو حجّة بناءً على القول بقاعدة انسداد باب العلم، وهي قاعدة مفادها القول بحجيّة مطلق الظنّ فيما لو توفّرت مقدّماتها الخمسة وهي كالتالي:

أوّلاً: العلم الإجمالي بوجود تكاليف شرعيّة قطعيّة فيما بين الأحكام المشكوكة.

ثانياً: انسداد باب العلم والعلمي.

ثالثاً: عدم جواز اللجوء إلىٰ الأُصول النافية.

رابعاً: عدم جواز الأخذ بالاحتياط في كلّ ما نشكّ فيه.

الخامسة: لو تردّد الأمر بين الشكّ والظنّ نأخذ بالظنّ؛ إذ ترجيح الراجح على المرجوح قاعدة عقليّة.

ومع تماميّة هذه المقدّمات يكون مطلق الظنّ حجّة ولا نقاش في ذلك.

إلّا أنّ علماء الأُصول يشكّكون ويناقشون في المقدّمة الثانية من مقدّمات القاعدة ويقولون: كيف ينسدّ باب العلم والعلمي مع وجود هذا الكمّ الهائل من الروايات والأخبار في الكتب.

فإذا عرفنا أنّ باب العلم والعلمي مفتوح ـ عندئذ ـ ينحلّ العلم الإجمالي الىٰ علم تفصيلي وشكّ بدوي؛ لانثلام القاعدة.

ومع انتفاء قاعدة الانسداد؛ لانثلام المقدمة الثانية؛ فإنّ بالإمكان أن نصنع ـ في ضوء المقدمات الخمسة السابقة ـ انسداداً صغيراً في حدود الموضوعات الفقهية والضرر تبعاً للفقيهين السبزواري في الكفاية والنراقي في ـ المستند.

فالعدالة مثلاً موضوع شرعي لأحكام كثيرة، كإمامة الجماعة والقضاء والطلاق والشهادة وكتابة الدين وغير ذلك كثير، فإذا لم نستطع أن نقطع بعدالة فلان من الناس. وإن حصل القطع فهو فرد نادر جدّاً، ونحن نعلم أنّ بين الناس الذين نشكّ في عدالتهم أناساً عدولاً قطعاً، وهم موضوع تلك الأحكام الشرعيّة. فهنا نستطيع أن نرتّب تلك المقدّمات الخمسة الآنفة الذكر للانسداد الصغير في الموضوعات كما يلي:

أوّلاً: نعلم بوجود عدول كثيرين بين الذين نشكّ في عدالتهم.

ثانياً: طريق القطع والظنّ المعتبر إلىٰ عدالة الناس مسدود علينا.

ثالثاً: لا يمكن أن ننفي عدالة الناس بالأُصول النافية، كاستصحاب عدم عدالتهم.

رابعاً: لا يمكن الاحتياط بعدم الأخذ بعدالة أحد.

خامساً: لا بدّ من ترجيح الظنّ لو شككنا بعدالة أحد.

وهذه المقدّمات الخمسة تؤدّي بنا الى القول بحجيّة مطلق الظنّ في موضوعات الأحكام كالعدالة مثلاً.

ومن هنا نستطيع أيضاً أن ننظّم ما يشبهها في مسألة الأراضي المشكوك كونها من أراضي الفتح أو لا، لنصل إلىٰ حجيّة مطلق الظنّ فيها حتّىٰ لو لم نحصل علىٰ وثوق واطمئنان. إلّا أن هذا ـ كما قلنا أوّلاً ـ غريب علىٰ مبانينا الأُصوليّة، رغم أنّ القائلين به هم السبزواري في *الكفاية* والنراقي في *المستند*، ولم ينفه الآخرون، ثم ان هذه المحاولة تفيد ـ بناءً علىٰ حجيّة مطلق الظنّ ـ في تحديد كثير من الموضوعات المشكوك فيها.

والقول الفصل في ردّ قاعدة الانسداد الصغير، هو نفي المقدمة الثانية التي نفيناها من قبل في الانسداد الكبير؛ فإنّ من الممكن معرفة طائفة واسعة من الأراضي المفتوحة عنوة عن طريق أهل الخبرة وكتب المغازي والتواريخ، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي وتجري الأصول النافية فيما عداها بدون معارض.

الآراء الفقهية في التصرّف في أراضي الفتح الإسلامي:

هناك ثلاثة آراء فقهيّة في التصرّف في أراضي الفتح الإسلامي، وهي كالآتي:

الأوّل: الاستئذان في التصرّف من الإمام عليه السلام في زمن الغيبة والحضور.

الثاني: إباحة التصرّف في زمن الغيبة فقط والاستئذان في زمن الحضور.

الثالث: إباحة التصرّف في زمن الحضور والغيبة.

أدلّة القول الأول:

والصحيح منها هو الأوّل، والدليل علىٰ ذلك:

أولاً: لأنّ الأراضي لعموم المسلمين ولمن لم يدخل في الإسلام ولمن لم يخلق بعد، كما هو نصّ

الرواية[١]. ومن المعلوم أنّ وليّ أمر الأمّة هو الإمام عليه السلام فلا بدّ من الاستئذان منه.

ثانياً: روايتا البزنطي:

١ ـ محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ، عن علي بن أحمد بن أشيم، عن صفوان بن يحيىٰ وأحمد بن محمّد بن أبي نصر جميعاً، قالا: ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها أهل بيته، فقال: من أسلم طوعاً تركت أرضه في يده وأخذ منه العشر ممّا سقي بالماء والأنهار، ونصف العشر ممّا كان بالرشاء، فيما عمروه منها، وما لم يعمروه منها أخذه الإمام فقبّله ممّن يعمره، وكان للمسلمين وعلىٰ المتقبّلين في حصصهم العشر أو نصف العشر وليس في أقلّ من خمسة أوسق شيء من الزكاة، وما أخذ بالسيف فذلك إلىٰ الإمام يقبّله بالذي يرىٰ، كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بخيبر قبّلَ سوادها وبياضها... إلخ»[٢]. وهي ضعيفة بـ(علي بن أحمد بن أشيم) إذ لم يرد فيه توثيق أو جرح.

٢ ـ وبإسناده عن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، قال: ذكرت لأبي الحسن الرضا عليه السلام، الخراج وما سار به أهل بيته، فقال: العشر ونصف العشر فيما عمّر منها وما لم يعمر منها أخذه الوالي فقبّله ممن يعمره، وكان للمسلمين، وليس فيما كان أقلّ من خمسة أوساق شيء، وما أخذ بالسيف فذلك إلىٰ الإمام يقبّله بالذي يرىٰ، كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بخيبر قبّل أرضها ونخلها... إلخ»[٣].

وهي صحيحة علىٰ أحد طرق الشيخ الطوسي رحمه الله.

والروايتان نصّان في عصر الحضور.

وأمّا عصر الغيبة فلا دليل علىٰ رفع الحكم «الاستئذان» فيه، ولا دليل أيضاً علىٰ حصول هذا الإذن بشكل عام.

إذن لابدّ من التصرّف في زمن الغيبة علىٰ نفس المنوال فنقول:

«إنّ دعوىٰ سقوط الإذن في زمن الغيبة أو تحقيقها علىٰ عهدة مدّعيها».

---

١. رواية محمّد الحلبي السابقة، ج١٧، ص١١٨، ح١ من كتاب *وسائل الشيعة*.
٢. نفس *المصدر*، ج١٥، ص١٥٧، أبواب جهاد العدو وما يناسبه: طبعة آل البيت.
٣. نفس *المصدر*، ص١٥٨، ب٧٢، أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه.

مناقشة القول الأول:

وهناك مناقشتان لهذا القول:

١ ـ المناقشة بأخبار الإحياء «من أحيىٰ أرضاً ميّته فهي له» وفيها إذن عامّ في التصرّف.

٢ ـ المناقشة بأخبار التحليل «فهي حلال لشيعتنا»، الدالّة علىٰ الإذن العامّ أيضاً.

والروايات لا يمكن التشكيك في بعضها سنداً.

وبسبب هاتين المناقشتين عدل جمع من الفقهاء الى القول الثاني أو الثالث في ذات المسألة.

جواب المحقق الاصفهاني علىٰ المناقشة:

ولكنّ الشيخ محمّد حسين الأصفهاني ناقش روايات «من أحيا أرضاً» مناقشة دلالية ذكر ذلك في تعليقته علىٰ *شرح المكاسب* حيث ورد فيها أنّ روايات «من أحيا أرضاً...»، لا تدلّ علىٰ أكثر من سببيّة الإحياء للتمليك، أمّا متىٰ يكون الإحياء سبباً أو لا يكون فلا تدلّ عليه، والكلام هنا في جواز التصرّف في هذه الأراضي وعدمه؟

وأمّا روايات التحليل فقد اعترض علىٰ دلالتها أيضاً، حيث ذكر أنّ هذه الروايات واردة في الأراضي التي يكون المَوَتان سبباً لزوال الملك* عنها، والإحياء سبباً لإثبات الملكيّة أو الاختصاص فيها. أمّا إذا كان الخراب بالأصل أو بالعرض فإنّه لا يزيل الملكيّة فيها.

إذن الروايات لا تكون ناظرة إلىٰ الأراضي المشابهة لها.

وتأتي مناقشته هذه علىٰ روايات التحليل أيضاً؛ لأنّ أخبار التحليل إمّا تدلّ على التمليك، وهذا غير ممكن لأنّ الأرض للمسلمين.

وإمّا إذا أُريد بها إباحة التصرّف مقابل الخراج فهذا مقبول.

وإمّا إذا أُريد بها الإباحة المجانيّة فهو لا يناسب كونها خراجيّة.

ومن ثَمَّ ذهب ﷺ الى القول بأنّ ما يلائم الأرض الخراجيّة من إباحة التصرّف مع الخراج

---

* الإصفهاني، *حاشية المكاسب*، ج ١، ص ٢٤٣، النقل بالمضمون لا بالنصّ.

لا يلائم أخبار التحليل.

وعليه فهذه الأخبار لا تلائم الأرض الخراجيّة وأراضي الفتح بل تلائم أراضي الأنفال.

علاقة المتصرّف في أراضي الفتح:

بعد ذلك انتقل البحث إلىٰ بيان علاقة المتصرّف في أراضي الفتح الإسلامي بالعنوة فهل هي علاقة الملكيّة؟ أم هي علاقة الحقّ والأولوية؟ وإذا كانت من النوع الثاني فمن أي أقسام الحقّ هي؟

الجواب: أمّا بخصوص الشقّ الأوّل من السؤال، فالعلاقة ليس علاقة ملكيّة لأنّ أراضي الفتح ملك لعموم المسلمين، ولمن لم يدخل الإسلام، ولمن لم يخلق بعد الى يوم القيامة، والصحاح السابقة دليل هذا القول، وقد مرّ ذكرها في محلّها.

فالتصرّف في أراضي الفتح إذن إنّما يكون بواسطة حصول حقّ في هذه الأراضي للمتصرّف، فالعلاقة هي علاقة حقّ، وهو صريح نصوص الروايات الواردة في هذا الموضوع.

فقد مرّ أنّ السائل في صحيحة الحلبي كان يسأل الإمام عليه السلام عن السواد ما منزلته؟ فقال: هو لجميع المسلمين. وبعد ذلك يسأله عن حكم الشراء «من الذين بيدهم الأرض» قال: لا يصلح إلّا أن تشترىٰ منهم علىٰ أن يصيِّرها للمسلمين فإذا شاء ولي الأمر أن يأخذها أخذها. قلت: فإن أخذها، قال: يردّ عليه رأس ماله وله ما أكل من غلّتها بما عمل»[1].

فالإمام في جوابه للسائل ينفي أمراً ويثبت آخر، ينفي صحّة شراء رقبة الأرض؛ لأنّها لا تباع ولا تشترىٰ، لأنّها وقف للمسلمين. وأمّا الذي يثبته ويصحّحه فهو الحقّ أو الأكل من غلّتها بما عمل. أمّا أمر الرقبة فهو بيد الإمام لكن يعطيه رأس ماله الذي به اشترىٰ الأرض زائداً علىٰ ما بذله عليها في إصلاحها وإعمارها.

إذن صحيحة الحلبي هذه تقرّر أن العلاقة بين المتصرّف في أراضي الفتح وبين الأرض هي علاقة الحقّ وأولويّة الاستفادة منها، ولا تقرّر أكثر من ذلك.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١٢، كتاب التجارة، ب ٢١، من أبواب العقد، ر ٤.

ما هو الحقّ الذي ثبت للمتصرّف بالأرض؟

ثمّ إنّ هذا الحقّ الذي يحصل للمتصرّف في الأرض هل هو من الحقوق الماليّة أم من غيرها؟

وفي البدء يجب أن نفرّق بين الحكم والحقّ ونرىٰ ماذا يقول الفقهاء في مقام التفرقة بينهما:

الفرق بين الحقّ والحكم:

الحكم هو ما لا يقبل الإسقاط والانتقال، قهراً أو بالإرادة، فالميراث حكم؛ إذ الزوجة التي ترث الـ($\frac{1}{8}$)، إذا كان لها ولد لا تستطيع أن تسقط هذا الحكم ولا أن تنقله أيضاً منها إلىٰ شخص آخر.

وفي مقابل الأحكام الحقوق، وهي علىٰ أقسام.

فمنها ما لا يسقط ولا ينتقل شأنه شأن الأحكام.

ومنها مايسقط ولا ينتقل.

ومنها ما يسقط وينتقل بالقهر أو بالإرادة مجّاناً أو بعوض.

فالأول مثل حقّ الأبوة والولاية؛ إذ الأب لا يستطيع أن يسقط حق الأبوّة ولا أن ينقله إلىٰ آخر، وكذا الوالي لا يستطيع أن يسقط حقّ الولاية عمّن له الولاية عليه ما دام والياً.

وأمّا الثاني: مثل حقّ الغِيبة وحقّ الإيذاء، فالمستغاب له حقّ على المستغيب، وهو قابل للإسقاط، ولكنّه ليس قابلاً للنقل لا قهراً بالموت ولا بالإرادة والاختيار، فلا يستطيع المستغاب أن يخوّل أولاده بأن يأخذوا حقّه ممّن استغابه.

وأمّا القسم الثالث فهو من قبيل حقّ التحجير علىٰ الأرض ـ وضع سياج عليها علىٰ نحو حيازة ـ وحقّ الإحياء والطبع والاكتشاف، فكلّ واحد من هذه الحقوق يستطيع الشخص أن يتنازل فيها عن حقّه، وإذا ما مات ينتقل حقّه إلىٰ ورثته، كما له إن شاء أن ينقله إلىٰ آخر بعوض أو مجّاناً.

وهذه الحقوق تسمّىٰ في الفقه الحديث بالحقوق الماليّة، وأمّا القسم الأوّل والثاني منها

فتسمّىٰ بالحقوق غير المالية.

وخلاصة القول في التفرقة أنّ الحكم نوع إلزام من المولىٰ عزّوجلّ، وأمّا الحقّ فهو نحو سلطنة للذي له الحقّ علىٰ من عليه، وأنّ هناك نحو تطابق بين الحقّ من القسم الأوّل والثاني من جهة والحكم من جهة أُخرىٰ.

فحقّ المتصرّف في أراضي الفتح بعد بيان هذه المقدّمة هل هو من الحقوق الماليّة أم من غيرها؟

المحقّق الإصفهاني في التعليقة علىٰ مكاسب الشيخ الأنصاري يذهب إلىٰ مذهب غريب في الإجابة عن هذا السؤال، وهذا مفادها:

أنّ هذا الحقّ من القسم الثاني من أقسام الحقوق، أي هو من الحقوق التي تسقط ولا تنتقل لا قهراً ولا بالإرادة، فالمشتري ما زال اشترىٰ أرضاً من الدهاقين وصارت يده عليها، لا تجوز مزاحمته فقط، إذ ما دام تقبّلها ممّن له التقبيل وهو الإمام عليه السلام فلا يصحّ لآخر أن يزاحمه، أمّا أن يكون لتصرّفه في هذه الأرض دور في إحداث حقّ له في جواز نقل الأرض إلىٰ الآخرين مقابل مال، فلا دليل علىٰ ذلك، وعليه فالتصرّف لا يثبت للمتصرّف أكثر من عدم جواز مزاحمته، وهذا هو نصّ المحقّق الإصفهاني في تعليقته:

قال رحمه الله: «الذي يمكن أن يقال أنّ المراد بالحقّ تارة مجرّد عدم جواز مزاحمة الغير لمن بيده الأرض، وأُخرىٰ كونه ذا اعتبار بحيث يكون له نقله إلىٰ غيره بصلح ونحوه وانتقاله بالإرث إلىٰ وارثه.

أمّا الأوّل فلا شبهة في ثبوته؛ لأنّه إذا كانت يده علىٰ الأرض بوجه صحيح كالتقبّل ممّن له التقبيل، فهو يملك منافعها أو الانتفاع بها، ولا يجوز للغير مزاحمته؛ لأنّه لا يملك منافعها علىٰ الأوّل، كما لا يجوز على الثاني؛ لأنّ جواز الانتفاع بملك المسلمين يتوقّف علىٰ إذن وليّ الأمر، والمفروض حصول الإذن لمن بيده دون غيره.

وأمّا الثاني فلا موجب ولا دليل علىٰ ثبوته؛ إذ غاية ما يقتضيه تقبّل الأرض ممَّن له ذلك ملك منافع الأرض كما في باب الإجارة، وملك المنافع لا يستدعي إلّا وجوب تسليم العين مقدّمة لاستيفاء المنافع فقط، لا إحداث حقّ في العين بحيث يقبل النقل والانتقال. وكون

التقبيل بنفسه مقتضياً لذلك شرعاً لا دليل عليه.

فما في جملة من الكلمات، كما في المتن من ثبوت حقّ الأولويّة والاختصاص في الأرض بهذا المعنى الثاني بلا وجه، والمعنىٰ الأوّل ليس صالحاً للنقل والانتقال ليحمل عليه اشتراء حق الأرض الوارد في الأخبار)[١].

وإذا راجعنا النصوص نرىٰ أنّ هذا الحقّ قابل للبيع وللنقل والانتقال، وننقل من هذه الروايات رواية صفوان؛ لعلّها تكون دليلاً يصلح أن يكون إجابة علىٰ دعوى الشيخ الإصفهاني بعدم وجود دليل يدلّ علىٰ أنّ هذا الحقّ ذا اعتبار مالي قابل للنقل والانتقال.

ففي صحيحة صفوان، قال: حدّثني أبو بردة، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: كيف ترىٰ في شراء أرض الخراج؟ قال: ومن يبيع ذلك، وهي أرض المسلمين؟ قال: قلت: يبيعها الذي هي في يده، قال: ويصنع بخراج المسلمين ماذا؟ ثمّ قال: لا بأس بأن يشتري حقّه ويحوّل حق المسلمين عليه، ولعلّه يكون أقوىٰ عليها وأملأ بخراجهم منه»[٢].

وبناء على هذه الرواية فلا يتردّد أحد في القول، بأنّ الحق الذي يحدث للمتصرّف في الأرض المحياة هو من القسم الثالث القابل للانتقال؛ لأنّ قول الإمام: «لا بأس أن يشتري حقّه منها» أي يشتري حقّه ممّن هي في يده ـ معناه أنّ صاحب اليد له أن يبيع ما في يده، وما في يده هو الحقّ لا الرقبة. كما أنّ الرواية صحيحة لا لبس فيها من السند، وبهذا يقوىٰ قول الشيخ الأنصاري في المتن.

مسألة:

هل يتعلّق الخُمس بأراضي الفتح أم لا؟ وهل يجب فرز ذلك علىٰ الإمام عليه السلام أم لا؟

الجواب: يوجد هنا رأيان:

الأوّل: الرأي المشهور القائل بتعلّق الخُمس.

الثاني: الرأي غير المشهور القائل بعدم تعلّق الخمس.

---

١. *تعليقة المحقّق الإصفهاني*، ص ٢٥١، وقد أوردها الأُستاذ في كتابه *ملكيّة الأرض في الإسلام*، ص١٠٨.

٢. *التهذيب*، ج ٧، كتاب التجارات، حديث رقم ٦٨٦.

والرأي الأوّل يذهب إليه شيخ الطائفة، وصاحب *المدارك* يدّعي عليه الإجماع.

وأمّا الرأي الثاني فمن أشدّ المدافعين عنه حسبما نعتقد: هو صاحب *الحدائق*، حيث يقول في حدائقه.

«ظاهر كلام الأصحاب كما قدّمنا نقله أنّ الغنيمة التي يجب فيها الخمس هي جميع أموال أهل الحرب مما يُنقل ويحوّل. حواه العسكر أم لا، وظاهره دخول الأراضي والضياع والدور والمساكن ونحوها... ولا أعرف علىٰ هذا التعميم دليلاً سوىٰ ظاهر الآية فانّ الظاهر في الروايات اختصاص ذلك بالأموال المنقولة»[١].

ونحن إذا تأمّلنا في ظاهر الروايات التي تتحدّث عن الغنائم نرىٰ أنّ هذه الروايات تأبىٰ أن تجعل أراضي الفتح من الغنائم التي يشملها الخُمس.

ومن الأدلّة علىٰ نفي تعلّق الخُمس بأراضي الفتح صحيحة الحلبي وصحيحة صفوان وابن أبي ربيع الشامي.

وممّا يؤيّد هذا الرأي أيضاً الأخبار التي تتحدّث عن أراضي الفتح كخيبر وغيرها حيث حدّدت الحكم الشرعي فيها بالخراج ولم تتحدّث عن الخُمس.

وقد ذهب السيد بحر العلوم في بُلغته الى هذا الرأي، فهو يرىٰ ان النسبة بين آية الخمس ـ﴿**واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول...**﴾ـ وأدلة ملكية عموم المسلمين للأراضي المفتوحة عنوة العمومَ والخصوص المطلق، وفي مثل ذلك يقدّم الخاص ـ وهو أدلة ملكية المسلمين للأراضي المفتوحة عنوة ـ علىٰ العام، وهو آية الخمس.

وتوضح ذلك: أنّ آية الخمس من سورة الانفال تدلّ علىٰ تعلّق حقّ (الله ورسوله وذوي القربىٰ ...) بخمس الغنائم عامّة، المنقولة منها وغير المنقولة، ومنها العقار والأراضي المفتوحة عنوة.

وأدلة ملكية المسلمين لخصوص الأراضي المفتوحة عنوة تدلّ علىٰ اختصاص خصوص الأراضي المفتوحة عنوة بالمسلمين.

وفي مثل هذا الحال يقدّم الخاصّ علىٰ العامّ، ونستثني الأراضي المفتوحة عنوة من الحكم

---

١. *الحدائق الناضرة*، ج ١٢، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

المذكور في آية الخمس من سورة الأنفال لعموم الغنائم جميعاً.

وقد يقال: كيف عرفنا اختصاص الأراضي المفتوحة عنوة ـ وبأخماسها الخمسة ـ بالمسلمين، لتكون مخصّصة لآية الخمس من سورة الأنفال.

والجواب على ذلك أن أدلة اختصاص الأراضي المفتوحة عنوة بالمسلمين، تشمل بإطلاقها عامة هذه الأراضي ـ أي خمسة أخماسها ومن غير استثناء خمس منها ـ فتكون عامة هذه الأراضي بموجب هذا الإطلاق للمسلمين، دون استثناء خمسها.

وبذلك تقدم الأدلّة الدالّة علىٰ ملكية المسلمين لخصوص الأراضي المفتوحة عنوة علىٰ الأدلّة الدالة علىٰ تعلّق حقّ أصحاب الخمس بخمس الغنائم عامة، المنقولة منها وغير المنقولة[1].

وممّن ذهب الى النفي أيضاً الشيخ الأصفهاني في حاشيته على *المكاسب*[2] حيث أفاد ـ بعد نقل أدلّة القائلين بتعلّق الخُمس في الأراضي المفتوحة عنوة ـ أنّ لدينا طائفتين من الأدلّة استدلّ بها القائلون علىٰ تعلق الخمس بالأراضي المفتوحة عنوة، وهما آية الخمس من سورة الأنفال والروايات الواردة في خمس الغنائم، ولا شيء منها يدلّ علىٰ تعلّق الخمس بالأراضي المفتوحة عنوة.

أ ـ أمّا آية الغنيمة فقد استفيد من إطلاقها شمول المنقول وغير المنقول إلّا أنّها منصرفة عن غير المنقول، ومع التشكيك في هذا الانصراف والإصرار علىٰ الاطلاق، فلا أقلّ من تقييد إطلاق الآية الكريمة بروايات الفتح التي تفيد أنّ الأرض جميعها للمسلمين.

ب ـ وأمّا الأخبار: فهي واردة في تقسيم الغنائم إلىٰ خمسة أخماس: أربعة منها للمقاتلة وخُمس منها لذوي الخمس «الإمام» وهي كالصريحة في اختصاصها بالمنقول؛ لأنّ مثل هذا التقسيم لا يجري عادة في غير المنقول فلا تعارض الروايات الواردة في ملكية المسلمين للأراضي المفتوحة عنوة.

هذه هي كلمات الفقهاء النافين لتعلّق الخُمس في أراضي الفتح الإسلامي.

---

١. راجع *بلغة الفقيه*، ج ١، ص ٢١٩.

٢. *حاشية الإصفهاني على المكاسب*، ج ١، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

أمّا المثبتون فمنهم النراقي ﷺ في *المستند*[1].

وقد استدلّ ﷺ علىٰ الإثبات بتصوّر أنّ النسبة بين أدلّة الخُمس وأدلّة الملكيّة هي نسبة العموم والخصوص من وجه، وعندما يتعارض الدليلان نرجّح ما يؤيّده الكتاب، وبما أنّ آية الخُمس، صريحة في عموم الخمس، حكم للغنائم المنقولة منها وغير المنقولة، فيتقدّم دليل الخُمس علىٰ دليل ملكيّة المسلمين للأراضي المفتوحة عنوة، وتوضيح ذلك كما يلي:

أوّلاً: «كلّ شيء قوتل عليه علىٰ شهادة أن لا إله إلّا الله فخُمسه لنا»، هذا الدليل له عموم، وهو يشمل المنقول وغير المنقول، ولكن يختصّ بالخمس، وهو ملكيّة الإمام عليه السلام.

ودليل ملكيّة المسلمين يقرّر ملكيّتهم لخصوص غير المنقول «الأراضي»، ومن ناحية أُخرىٰ فهو مطلق في الأربعة أخماس والخمسة أخماس والثلاثة أخماس كلّها للمسلمين، فهو يقول: «ما أخذ بالسيف عنوة فهو للمسلمين» فمقدّمات الحكمة تقتضي أنّ ملكيّة المسلمين تشمل الخمسة أخماس والأربعة أخماس والثلاثة... إلخ، وخاصّ من ناحية خصوصيّة الأراضي فبين الدليلين عموم وخصوص من وجه.

فدليل ملكيّة المسلمين للأرض مطلق من ناحية الأخماس وخاصّ من ناحية خصوصية الأراضي «غير المنقول» وذاك الدليل عام من حيث المنقول وغير المنقول وخاصّ من حيث الخُمس أي ملكيّة الإمام للخُمس فقط.

وفي هذا العموم والخصوص من وجه مادّتا افتراق: الأولىٰ هي الغنائم المنقولة كالدوابّ والأسلحة والنقد والفضّة والذهب، ومادّة الافتراق الثانية $\frac{4}{5}$ الأراضي.

فالذي يختصّ بالدليل الأوّل ولا يشاركه الدليل الثاني هو الغنائم المنقولة، وأمّا ما يختصّ بالدليل الثاني ولا يعارض الدليل الأول هو $\frac{4}{5}$ الأراضي، فالدليل الأوّل يتحدّث عن الخُمس فقط ولا يهمّه أمر الـ $\frac{4}{5}$ أخماس لمن تكون.

وأمّا موضع تلاقي الدليلين فهو خمس غير المنقول؛ فإنّ أدلّة الخُمس تقتضي أن يكون للإمام، وأدلة الأراضي المفتوحة عنوة تقتضي أن تكون لعامة المسلمين فيتعارض الدليلان هنا.

وأمّا في المنقول فلا يوجد تعارض، إذ الخُمس منه للإمام والـ $\frac{4}{5}$ منه للغانمين، كما لا تعارض

---

١. النراقي، *مستند الشيعة*، ج ٢، ص ٣٥٦.

في الأربعة أخماس من غير المنقول؛ إذ هي للمسلمين، فيتحقق التعارض في $\frac{1}{5}$ الأراضي، فنأخذ بما وافق كتاب الله، فيكون خُمس الأراضي للإمام فينحسم الخلاف، هذا خلاصة كلام المحقّق النراقي رحمه الله[١].

وفي هذا الكلام مناقشة ومؤاخذة لا تخفىٰ علىٰ المتأمل؛ فإنّ العلاقة بين الدليلين ليست من نوع العموم والخصوص من وجه، بل هي العموم والخصوص المطلق؛ فإنّ قوله تعالىٰ: ﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء فإنّ لله خُمسه﴾، عامّ، ودليل: «كلّ شيء قوتل عليه علىٰ شهادة أن لا إله إلّا الله فلنا خمسه» عامّ، ويخصصه دليل ملكيّة المسلمين للأرض المفتوحة عنوة، فإنّ الدليل الثاني خاصّ مطلقاً والأوّل أعمّ مطلقاً.

فالدليل الأوّل يرىٰ أن خمس الغنائم منقولة وغير منقولة للإمام، والدليل الثاني يستثني الأراضي جميعها (أي $\frac{5}{5}$) من هذا الحكم ويقرِّر أنها للمسلمين، فلازم هذا الكلام أنّ خمسها ليس للإمام. وهذا معناه أنّ النسبة عموم وخصوص مطلق.

إذن ما الذي أوهم الشيخ أحمد النراقي رحمه الله فظنّ أنّ العلاقة كما تصوّر؟

يبدو أنّ الذي أوهم المحقّق النراقي رحمه الله بأنّ النسبة هي العموم من وجه، هو إطلاق دليل ملكية المسلمين للأراضي المفتوحة عنوة، الشامل لجميعها(أي $\frac{5}{5}$) وللمتبقّي منها بعد إفراز $\frac{5}{5}$ الخمس (أي لـ$\frac{4}{5}$).

إلّا أن هذا الاطلاق في أفراد الخاص ـ أي الأراضي ـ ولم يخرجنا الإطلاق عن أفراد الخاص إلىٰ ما يعمّ أفراد الدليل الأول، كما هو المفروض من العموم والخصوص من وجه.

فإنّ الدليل المخصّص ـ وهو دليل ملكيّة المسلمين للأراضي المفتوحة عنوة ـ لا زال تحت عموم دليل الخُمس: ﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء...﴾، لأنّ كلمة «من شيء تشمل حتّىٰ الأراضي. غاية ما في الأمر أنّ إستفادة ملكيّة المسلمين لكلّ الأراضي بـ$\frac{5}{5}$ بالإطلاق ومقدّمات الحكمة.

أرأيت لو لم يكن له إطلاق واستبدلناه بأداة العموم فقيل هكذا: «كلّ أجزاء ما أخذ بالسيف عنوة للمسلمين»، بدل «ما أخذ بالسيف عنوة» ألَم تكن النسبة هي العموم

---

١. النراقي، *مستند الشيعة*، ج٢، ص٣٥٦.

والخصوص المطلق فيقدّم الخاص على العام، فنخصّص ﴿واعلموا أنّما غنمتم... ﴾، بأدلّة ملكيّة المسلمين فتكون ملكيّة الإمام عليه السلام لخُمس غير المنقول بعد التقسيم خاصّة.

شبهة وردّ:

إلّا أنه قد يخطر على البال أنّ هذا التوجيه للعلاقة بين أدلّة الخمس وأدلّة ملكية المسلمين للأراضي المفتوحة عنوة، يؤدي إلىٰ تقديم الإطلاق علىٰ العموم، وهو غير صحيح.

وتوضيح ذلك: أنّ أدلّة الخمس تحكم بوجوب الخمس في عموم الغنائم المنقولة منها وغير المنقولة، وأدلّة ملكية المسلمين للأراضي المفتوحة تستثني الأراضي المفتوحة من عموم الحكم السابق، فتكون مخصّصة لأدلّة الخمس. غير أنّ هذا التخصيص لا يتمّ إلّا بمعونة إطلاق المخصّص، فإنّ ملكية المسلمين للأراضي المفتوحة عنوة من الدليل المخصّص يمكن أن يكون بمقدار $\frac{٤}{٥}$ منها، فلا تكون أدلة ملكية الأراضي المفتوحة للمسلمين عندئذ مخصصة لأدلة الخمس؛ لعدم وجود تعارض بدويّ بينها.

أما إذا تمسّكنا بإطلاق أدلّة ملكية المسلمين للأراضي، فإنّ مقتضى الإطلاق هو شمول خمسة أخماس هذه الأراضي -أي جميعها- فتكون نسبتها إليها نسبة المخصص إلىٰ العام؛ لأنّ أدلّة الخمس تثبت الخمس من عامة الغنائم المنقولة منها وغير المنقولة، وأدلّة ملكية المسلمين تثبت لجميع الأراضي المفتوحة عنوة، وهو بمعنى نفي استحقاق الإمام لخمسها، فتكون استثناء لأدلّة الخمس ومخصصة لها.

غير أنّ هذا التخصيص يتمّ بالإطلاق، أو ما لم نأخذ بإطلاق دليل ملكية المسلمين لجميع الأراضي المفتوحة عنوة -أي خمسة أخماسها- فلا يكون ثمّة تناف وتعارض بدوي بين الدليلين ليكون الثاني مخصّصاً للأول.

إذن في حالة عدم التمسّك بإطلاق الدليل الثاني «ملكية المسلمين» تبقى عموم أدلة الخمس بحالها، وتشمل الغنائم المنقولة وغير المنقولة.

وفي حالة التمسّك بإطلاق دليل ملكية المسلمين، يكون مؤدّىٰ هذا الدليل ملكية المسلمين لجميع الأراضي المفتوحة، وهو بمعنى تخصيص أدلّة الخمس بغير الأراضي المفتوحة عنوة.

فيدور الأمر إذن بين التمسّك بعموم العام للدليل الأول، بإلغاء إطلاق الدليل الثاني أو التمسك بإطلاق الدليل الثاني، بالغاء عموم العام من الدليل الأول.

ولا شكّ في تقديم العموم في هذه الحالة علىٰ الإطلاق؛ لأنّ دلالة ألفاظ العموم على العموم بالوضع، ودلالة المطلق علىٰ الإطلاق والسريان بمقدّمات الحكمة، وليس من حاقّ اللفظ. فيقدّم العموم على الإطلاق إذا دار الأمر بينهما.

وفي مقام الإجابة ـ هنا أيضاً ـ نتحدّث عن المسألة أصولياً بمقدار ما يحتاجه البحث؛ إذ الكلام في هذه المسألة مبسوط في الكتب الأُصوليّة. فنقول:

العامّ ظاهر في أفراده. والإرادة الاستعماليّة واضحة. فإذا شككنا هل هناك إرادة جدّية للمتكلّم مطابقة لإرادته الاستعمالية أم أنّ إرادته الجدّية تختلف عن إرادته الاستعماليّة. إذ الإرادة الاستعمالية ظاهرة في الشمول والعموم؟

نقول: إنّ الأصل في الإرادة الجدّية للمتكلّم أنّها مطابقة للمدلول الاستعمالي للكلمة. فلمّا نقول: مسجد، نقصد المدلول الاستعمالي للكلمة وهو المكان الذي يُسجد فيه. وإذا قيل: قد تكون الإرادة الجدّية شيء آخر فقد يقصد المدلول اللغوي لا الاستعمالي. فكيف يفهم من كلام القائل لو قال: أُصلّي في المسجد، أنه يقصد الصلاة في مسجد المدينة.

والجواب: يفهم ذلك من خلال قاعدة اقتران الإرادة الجدية بالمدلول الاستعمالي للكلمة، وهو ما يطلق عليه بأصالة الجدّ.

ولو أنّ المتكلّم جاء بقرينة متّصلة أو منفصلة ـ بعد لأيٍ من الزمان ـ دالّة علىٰ أنّ المتكلّم لم يقصد المدلول الاستعمالي للكلمة، عندئذ يسقط ذلك المدلول عن الحجيّة، أي إن المدلول الاستعمالي لم يكن مراداً للمتكلّم.

وتختلف القرينة المتّصلة عن المنفصلة اختلافاً يسيراً. فلا ينعقد للعام ظهور من أول الأمر من جميع الأفراد فيما لو كانت القرينة متصلة. أمّالو كانت القرينة منفصلة، فإنّ الظهور ينعقد للكلام لا محالة في المراد الاستعمالي، غير أنّ القرينة المنفصلة تُسقط حجية هذا الظهور، وتكشف عن عدم تعلق الإرادة الجدية بهذا الظهور من أول الأمر.

فالحجيّة إذن تنثلم وترتفع عندما يعلم المستمع أنّ إرادة المتكلّم الجدية تختلف عن

المدلول الاستعمالي للكلمة، فإذا علم المستمع ذلك فلا يكون العام حجّة في مجموع الأفراد. فالقرينة الكاشفة عن إرادة المتكلّم هي التي تتقدّم؛ لأنّها تكشف عن الإرادة الجدية.

فإذا كانت القرينة قطعيّة كان تقديمها علىٰ ذي القرينة من باب الورود.

وإن كانت ظنيّة معتبرة شرعاً كان تقديمها من باب الحكومة؛ وذلك لأنّ القرينة القطعيّة تكشف تكويناً عن أنّ الإرادة الجديّة للمتكلّم لم تكن متطابقة مع الإرادة الاستعماليّة، أمّا لو كانت ظنّية معتبرة كالخبر الواحد الوارد في التخصيص، فهو يكشف تعبّداً أنّ مراد الشارع من الكلّي الوارد في العموم لم يكن متطابقاً مع المراد الاستعمالي للكلمة، فتكون القرينة حاكمة. فالقرينة علىٰ كلّ حال تتقدّم.

والشيء الذي نريد أن ننتهي إليه من كلّ هذه المقدّمات، أنّ الدليل الوارد أو الحاكم يتقدّم، سواء كان أظهر أو أخفىٰ من الدليل المورود أو المحكوم. فنحن لا نتوقّف لو وقفنا أمام دليلين أحدهما يقول: «وحرّم الربا» وآخر يقول: «لا ربا بين الوالد وولده».

أقول: لا نتردّد في تقديم الدليل الثاني علىٰ الدليل الأول رغم أنّ الدليل الأول من القرآن وقطعي الصدور، والدليل الثاني من الخبر الواحد، وليس بقطعي الصدور، بل نقول: هذه الرواية حاكمة علىٰ تلك الآية فتخصّص الربا المحرّم بما لم يكن بين الوالد والولد. فالدليل الحاكم يتقدّم على المحكوم، والدليل الوارد يتقدّم على المورود علىٰ أيّة حال.

وعند النظر الى العام والمطلق، فالعام أظهر في أفراده من المطلق في أفراده؛ لأنّ العامّ بالدلالة الوضعيّة ظاهرٌ في أفراده، أمّا المطلق فبمقدّمات الحكمة. ولكن دلالة العام في الظهور في جميع أفراده متوقّف علىٰ عدم وجود قرينة؛ لأنّ القرينة إن اتّصلت ترفع الإرادة الجديّة وتسلب ظهور العام في جميع أفراده، علىٰ خلاف حجيّة المطلق في أفراده، فهي لا تتوقّف إلّا علىٰ مقدّمات الحكمة؛ إذ هي كافية لإثبات ذلك، وهي قائمة وموجودة.

وبهذا الشرح تبيّن أن كون أحد الدليلين عامّاً والآخر مطلقاً، لا يكون دليلاً علىٰ تقديم العام على المطلق، فبدلاً من أن نقدّم العامّ علىٰ المطلق نعكس الأمر ونخصص العام بالمطلق، ويكون نتيجة تخصيص دليل الخمس ـ بدليل «ما أخذ عنوة بالسيف من الأراضي فهو ملك للمسلمين» ـ اختصاص الخمس بالمنقول من الغنائم فقط دون الأراضي المفتوحة عنوة،

والأخذ بإطلاق دليل ملكية المسلمين للأراضي المفتوحة وتخصيص عمومات أدلّة الخمس بها؛ لأنّ حجيّة المطلق لا تتوقّف علىٰ غير مقدّمات الحكمة وهي موجودة.

وأمّا حجيّة العام فتتوقّف علىٰ عدم وجود القرينة، وهي موجودة، فلا ينعقد ظهور للعام في مدلوله الاستعمالي؛ لذا ترتفع هذه الشبهة السابقة.

رأي المحقق الهمداني:

وهناك كلام آخر لصاحب *مصباح الفقيه* الشيخ رضا الهمداني في كتاب الخمس جاء فيه: أنّ النسبة بين أدلّة الغنيمة وعموم ملكيّة المسلمين عموم وخصوص مطلق، ولكنّه ﵀ يعكس الموضوع، أي يجعل أدلّة ملكيّة المسلمين العامّة مخصّصة بقوله تعالىٰ: ﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء﴾، فالآية تخصص خمس الغنيمة لأصحاب الخمس، بينما تدلّ أدلّة ملكية المسلمين للأراضي علىٰ أنّ الأراضي جميعها للمسلمين فالآية تخصّص دليل ملكيّة المسلمين بغير الخمس، وهو كلام لا يخلو عن وجاهة لولا انصراف دليل الخمس إلىٰ الغنائم المنقولة.

فالصحيح إذن أنّ النسبة بين أدلّة الخمس وأدلّة ملكية المسلمين للأراضي المفتوحة عنوة هي العموم والخصوص المطلق، ولكن بتخصيص أدلّة الغنائم بأدلّة ملكية المسلمين بخلاف ما يقوله المحقق الهمداني ﵀.

وخلاصة هذه الجولة في تصوير النسبة بين أدلّة الغنيمة وأدلّة ملكيّة المسلمين، أنّنا نقول ـ علىٰ خلاف الرأي المشهور ـ: نقدّم دليل ملكيّة المسلمين. وهو رأيٌ يذهب إليه صاحب *الحدائق* والمحقّق بحر العلوم في *البلغة*..

أما الإجماع ـ الذي ينقله صاحب *المدارك* والذي أخذه من كلمات الفقهاء في قوله: ﴿واعلموا أنّما غنمتم...﴾، إذ يقولون بالخمس في كلّ غنيمة ولا يفصّلون، ـ فالذي يبدو لي أنّه أُخذ من إطلاق كلمات الفقهاء في أخذ وجوب خمس الغنائم، وهو معارض بإطلاق كلمات الفقهاء بملكية المسلمين للأراضي مطلقاً.

علىٰ أن أمثال هذه الإجماعات من الإجماعات المنقولة التي لا تُثبت شيئاً.

فالذي يبدو أنّ الأظهر من الأدلّة عدم تعلّق الخمس بأراضي الفتح عموماً..

الأقوال الفقهيّة في بيع أراضي الفتح:

مسألة: هل يجوز بيع رقبة أراضي الفتح أو لا؟

هناك ثلاثة أقوال في الإجابة عن هذا السؤال:

الأوّل: جواز بيع الرقبة مطلقاً.

الثاني: عدم الجواز مطلقاً.

الثالث: التفصيل بما إذا أحدث مع الرقبة شيئاً فيجوز بيعها وإلّا فلا تباع الرقبة. أو التفصيل بين زماني الحضور والغيبة.

وقد ذهب الى القول الأوّل كلٌّ من السبزواري في *الكفاية*[1] والعاملي في *مفتاح الكرامة*[2].

ومستندهم[3] في ذلك رواية ضعيفة من مثل خبر إسماعيل بن الفضل الهاشمي عن رجل اشترىٰ أرضاً من أرض الخراج فبنىٰ بها أو لم يبنِ... غير أنّ أُناساً من أهل الذمّة نزلوها، أَلَهُ أن يأخذ منهم أجرة البيوت إذا أدّوا الجزية علىٰ رؤوسهم قال: يشارطهم، فما أخذ بعد الشرط، فهو حلال»[4].

فالسائل يفترض المفروغيّة من جواز بيع أراضي الخراج؛ ولذلك لم يتعرّض للسؤال عنه، كما أنّ الإمام لم ينكر عليه بيعه، فيستنتج من ذلك أنّ أصل البيع والشراء للرقبة لا مانع فيه.

أقول: إنّ الأراضي المقصودة في جواز بيعها ـ في لسان هذه الروايات ـ يحتمل أن تكون هي الأراضي التي صولح عليها أهلها بمقدار من الجزية يدفعونها، وعليه لا تدخل في أراضي الخراج؛ لأنّهم يدفعون الخراج عليها، وذلك بقرينة وجود روايات صحيحة بأنّ أراضي الفتح للمسلمين، فلا بدّ من حمل الروايات علىٰ أراضي الصلح.

---

١. *كفاية الأحكام*، كتاب الجهاد، المبحث السابع.

٢. *مفتاح الكرامة*، في أوائل كتاب إحياء الموات منه.

٣. مستندهم روايات كثيرة منها الصحيح ومنها المعتبر، مثل صحيحة الحلبي، وصحيحة محمد بن مسلم، ورواية أبي بصير ورواية محمد بن مسلم ورواية ابن أبي زياد وخبر حريز وذيل رواية صاحب *بلغة الفقيه* في استدلال القول بالجواز، ج ١، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

٤. الشيخ الطوسي، *التهذيب*، كتاب التجارات، آخر أحكام الأرضين مسلسل ٦٦٣ ـ ٦٧٩ باختلاف الطريق الىٰ إسماعيل بن الفضل.

أمّا القول الثاني وهو الصحيح، فيدلّ عليه روايات صحيحة تنهىٰ عن بيع أرض الخراج.

منها صحيحة الحلبي[١] حيث سئل أبو عبدالله عليه السلام عن السواد ما منزلته؟ فقال: «هو للمسلمين» والرواية صريحة في صدرها بعدم جواز البيع وصريحة في ذيلها حيث وردفيه: «فقلت: الشراء من الدهاقين» قال: «لا يصلح إلّا أن تشتري منه علىٰ أن يصيّروها للمسليمن فإذا شاء وليّ المسلمين أن يأخذها أخذها».

ومنها: رواية أبي الربيع الشامي[٢]، إلّا أنّها ضعيفة؛ لوقوع ضعيف ومجهول في سندها، ولكن بما أنّ الحسن بن محبوب من أصحاب الإجماع الذين أجمعت العصابة علىٰ تصحيح الرواية عنهم، فتصحّ رواية خالد بن جرير، فيبقىٰ أبو الربيع الشامي فلا يصحّحه ذلك؛ لأنّه مجهول.

أمّا إذا قلنا: مروياتهم صحيحة فتكون النتيجة: أنّ هذه الرواية صحيحة. هذا من ناحية السند.

أمّا من ناحية الدلالة فهي صريحة في عدم جواز الشراء لرقبة الأرض إلّا ممّن كانت له ذمّة.

ومنها: رواية أبي بردة بن رجا، التي رواها عنه صفوان بن يحيىٰ، وهو من أصحاب الإجماع أيضاً، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: كيف ترىٰ في شراء أرض الخراج؟ قال: ومن يبيع ذلك؟ هي أرض المسلمين... إلخ[٣].

فهي دالّة علىٰ عدم الجواز بشكل واضح.

ومنها: مرسلة حماد[٤]، وهي واضحة على المنع من حيث الدلالة، إلّا أنّها مرسلة من حيث السند.

هذا هو الوجه الأوّل من المسألة.

وأمّا إذا اشترى المشتري رقبة الأرض فماذا يكون له؟

الجواب: هناك ثلاثة آراء في الإجابة عن هذا السؤال:

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١٧، ب٢١، ص٣٦٩، ر٤، طبعة آل البيت.

٢. *نفس المصدر*، ر٥.

٣. *نفس المصدر*، ج١٥، ب٧١، ص١٥٥، ر١، طبعة آل البيت عليهم السلام.

٤. *نفس المصدر*، ج١١، ر١، ص٨٤.

الرأي الأوّل: يظهر من كلمات المحقّق الإصفهاني، وهو جواز مزاحمته.

والرأي الثاني: تفصيل بين السلب المطلق والإيجاب المطلق.

وخلاصته لو أحدث المتصرّف إحداثاً، من بناء أو سقي أو زرع، فيكون له حقّ في الإحداث بالتبع، وليس حقّ في رقبة الأرض، وإن لم يكن قد أحدث فيها إحداثاً، فليس له إلّا عدم مزاحمته.

الرأي الثالث: أنّ هذا الشراء يحدث له حقّاً مالياً، وهو ما نميل إليه نحن؛ وذلك لأنّ هذا الحقّ من الحقوق القابلة للنقل والانتقال والإسقاط.

والذي يحدّد ذلك الحقّ هو العرف. وأمّا ما يتدخّل فيه الشارع فهو تشخيص الحكم.

وبناءً علىٰ ذلك يكون للمتصرّف حقّ محترم في الأراضي المشتراة من أرض الخراج.

وبيان هذا الحق المالي: أنّ المتصرّف يمتلك الرقبة لكن تبعاً لملكيّة الإحداث. وهذا القول منسوب للشهيد.

ومثاله: إذا أحدث المتصرّف بناءً، فبتصرّفه يملك البناء، وتبعاً لملكيّة البناء يملك الأرض، ويشترط فيها أن تكون الأرض معلومة؛ لأنّها جزء المعوّض وصحّة البيع تتوقّف علىٰ معلوميّة العوضين.

ودليله هو الجمع بين طائفتين من الأدلّة النافية للبيع والشراء في أراضي الفتح والأدلّة المثبتة لصحّة البيع فيها، الذي يؤول إلىٰ أن رقبة الأرض غير قابلة للبيع والشراء إلّا أن تكون تبعاً لما أحدثه المتصرّف فيها، وهو جمع تبرّعي لا يؤخذ به؛ لعدم وجود شاهد عليه من الأدلّة.

وهكذا ينتهي الحديث عن أراضي الفتح صغروياً وكبروياً.

أراضي الصلح:

الأراضي على أقسام، منها:

١ ـ الأراضي التي يدخلها المسلمون عنوة.

٢ ـ ومنها الأراضي التي يدخلها المسلمون عن تفاهم ومصالحة مع الكفّار. ومنها غير ذلك.

وأما القسم الأول وهو الاراضي المفتوحة عنوة فهو علىٰ أقسام:

فإمّا أن يدخل المسلمون عليهم عنوة، أو يجلى عنها أهلها مخافة القتال. وعلىٰ كل حال إمّا أن يمارس المقاتلون فيها القتال. أو يستسلم أهلها بالايجاف عليها من دون قتال فهذه أقسام أربعة.

فأراضي الجلاء ملك للإمام عليه السلام ذلك؛ لأنّهم تركوها بدون مقابلة الغازين. وإن وصل الأمر إلىٰ حدّ الاشتباك فللمسلمين.

وعلى الشقّ الثاني لو قالوا: اتركونا نتفاهم معكم إمّا على الجزية على الرؤوس أو الخراج أو علىٰ هذا وذاك، فالأرض أرض صلح، فإذا كان هكذا فهي علىٰ ثلاثة أقسام بمقتضىٰ عقد الصلح:

القسم الأوّل: أن تبقىٰ لأصحابها مقابل أن يقدموا خراجاً أو جزية.

القسم الثاني: التفاهم والمصالحة علىٰ أن تكون هذه الأراضي للإمام وليس للمسلمين، ويسكنها أهلها مقابل خراج يؤدّونه للإمام.

القسم الثالث: أن تكون هذه الأراضي لعموم المسلمين، ويسكنها أهلها عن خراج يؤدّونه للمسلمين.

ففي القسم الثاني والثالث تصبح أراضي الصلح من دار الإسلام.

وفي القسم الأوّل: من دار العهد.

وفي القسم الثالث لعموم المسلمين عامره وغامره إلّا الخراج منه للإمام. والإماميّة يستثنون الغامر ويقولون: الموات منه للإمام والبقيّة لعموم المسلمين.

ويدلّ علىٰ ذلك ما جاء في *وسائل الشيعة* في صحيحة أبي بردة بن رجا.

قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام كيف ترىٰ في شراء أرض الخراج؟ قال: ومن يبيع ذلك؟ هي أرض المسلمين، قلت: يبيعها الذي هي في يده، قال: ويصنع بخراج المسلمين ماذا؟ ثمّ قال: لا بأس، اشترِ حقّه منه، ويحوّل حقّ المسلمين عليه» ولعلّه يكون أقوىٰ عليها وأملأ بخراجهم منه»[1].

---

١. نفس *المصدر*، ب ٧١، ص ١١٨، ح ١.

وهي تشمل كلّ أرض الخراج وكلّ أرض هي ملك للمسلمين. وأراضي الفتح وأراضي الصلح التي تنتقل إليهم بالاتّفاق منها.

والقسم الثاني من أقسام دار الصلح: للإمام.

والذي يدلّ علىٰ ذلك صحيحة حفص بن البختري.

محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حفص بن البختري، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب أو قوم صالحوا أو قوم أعطوا بأيديهم، وكلّ أرض خربة وبطون الأودية، فهو لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو للإمام من بعده يضعه حيث يشاء.

والشاهد فيها: «أو قوم صالحوا.. إلخ».

والقسم الأوّل من الأقسام السابقة هي أراضي دار العهد التي يتمّ الصلح فيها علىٰ أن تكون باقية علىٰ ملك أصحابها الأوائل، وعليها تدلّ صحيحة محمّد بن مسلم: «قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أرأيت ما يأخذ هؤلاء من هذا الخمس من أرض الجزية ويأخذ من الدهاقين جزية رؤوسهم أما عليهم في ذلك شي موظّف؟ فقال: كان عليهم ما أجازوا على أنفسهم، وليس للإمام أكثر من الجزية، إن شاء الإمام وضع ذلك على رؤوسهم، وليس على أموالهم شيء، وإن شاء فعلى أموالهم وليس على رؤوسهم شيء، فقلت: فهذا الخمس؟ فقال: إنما هذا شيء كان صالحهم عليه رسول الله صلى الله عليه وآله»[1].

مسائل في أرض الذّمي بعد إسلامه:

مسألة ١:

أ ـ إذا أسلم الذمّي فهل يمتلك أرضه أم تنتقل إلىٰ ملكيّة المسلمين؟

ب ـ هل يسقط الخراج المتعلّق بالأرض بعد إسلامه بعد إجراء الصلح عليها. أم يبقى الخراج علىٰ الأرض؟

ج ـ إن مات الذمّي هل يرث ورّاثه أرضَهُ أم لا؟

---

١. نفس المصدر، ب٦٨، ص١١٤، ح٢.

د ـ هل يجوز بيع أرضه وهو غير مسلم أم لا؟

والجواب عنها جميعاً باتّفاق فقهائنا بالإيجاب.

قال العلّامة في *التحرير*:

«أرض الصلح، وهي كلّ أرض صالح أهلها عليها، وهي أرض الجزية يلزمهم ما يصالح الإمام عليه من نصف أو ثلث أو ربع أو غير ذلك، وليس عليهم غير ذلك، وإذا أسلم أربابها كان حكم أرضهم حكم أرض من أسلم طوعاً ابتداءً، ويسقط عنهم الصلح؛ لأنّه جزية، ويصحّ لأربابها التصرّف فيها بالبيع والشراء والهبة وغير ذلك، وللإمام أن يزيد وينقص ما يصالحهم عليه بعد انقضاء مدّة الصلح بحسب ما يراه من زيادة الجزية ونقصانها.

ولو باعها المالك من مسلم صحّ وانتقل ما عليها إلىٰ رقبة البايع، هذا إذا صولحوا علىٰ أنّ الأرض لهم.

أمّا لو صولحوا علىٰ أنّ الأرض للمسلمين وعلىٰ أعناقهم الجزية؛ كان حكمها حكم الأرض المفتوحة عنوة عامرها للمسلمين ومواتها للإمام»[1].

وقال أيضاً في *مختلف الشيعة*:

«أرض من أسلم أهلها عليها طوعاً ملك لهم يتصرفون فيها كيف شاءوا، فإن تركوا عمارتها تقبّلها وإلّا قام من يعمرها، ويعطي صاحبها طسقها وأعطىٰ المتقبِّل حصته، وما يبقىٰ فهو متروك لصالح المسلمين في بيت مالهم»[2].

وعند الإجابة على السؤال الأوّل نقول: إنّ الشريعة معترفة بملكيّته وهو كافر، فلم تتحوّل الملكيّة إذا أسلم؟ والتحوّل يحتاج إلىٰ دليل ومن دون دليل تبق الملكيّة له؛ للأصل.

والإجابة عن السؤال الثاني، هي الإيجاب أيضاً فيرتفع الخراج؛ إذ عند إسلامه يكون له ما للمسلمين وعليه ما عليهم. والمسلمون ليس عليهم خراج.

وأمّا الإجابة عن السؤال الثالث والرابع، فواضحة جدّاً؛ فالإسلام يعترف لهم بقوانين

---

١. العلّامة الحلّي، *التحرير*، ج ١، ص ١٤٢.

٢. *مختلف الشيعة في أحكام الشريعة*، ج ١، ص ١٦٢.

إرثهم وهم كافرون وأن يبيعوا أراضيهم فكيف إذا أسلموا.

مسألة ٢:

إذا باع الذمّي الأرض إلىٰ مسلم أو إلىٰ ذمّي، فهل الخراج ينتقل من ذمّة البائع الى المشتري أم ينتقل من رقبة الأرض إلىٰ ذمة البائع؟.

والجواب: أنّ إجماع الطائفة ـ كما يدّعي ذلك فقهاؤنا منهم ابن زهرة في *الغنية* في آخر كتاب الخُمس ـ قائم علىٰ أنّ الخراج ينتقل من رقبة الأرض إلىٰ ذمّة البائع إن كان المشتري مسلماً ولا يتحوّل إلىٰ ذمّة المشتري.

أمّا لو لم يكن المشتري مسلماً وإنّما كان ذميّاً فالعلّامة في *التبصرة*، وصاحب *الرياض النضرة* الطباطبائي، وصاحب *البلغة* بحر العلوم يشكّون في تعميم الإجماع، يقولون: الخراج ينتقل من ذمّة البائع إلىٰ ذمّة المشتري.

وقد ادعىٰ ابن زهرة أنّ الإجماع يخصّ ما إذا كان المشتري مسلماً.

قال في *الغنية*: «وأما أرض الصلح فهي أرض الجزية إذا شاء الإمام أن يضعها على الأرض بدلاً من الرؤوس ... وتسمىٰ الخراجية. وقد بيّنا أنّ ذلك يختصّ بأهل الكتاب، وهذه الأرض يصحّ التصرف فيها لأربابها بسائر أنواع التصرّف. وحكم ما يؤخذ من هذه الأرض حكم جزية الرؤوس يسقط بالإسلام، وإذا بيعت الأرض لمسلم يسقط خراجها، وانتقلت الجزية إلىٰ رأس بايعها به.

وأما أرض الأنفال وهي كلّ أرض أسلمها أهلها من غير حرب أو جلوا عنها، وكلّ أرض مات مالكها ولم يخلّف وارثاً بالقرابة ولا بولاء العتق، وبطون الأودية ورؤوس الجبال والآجام وقطائع الملوك من غير جهة غصب والأرضون الموات، فللإمام خاصة دون غيره وله التصرف فيها بما يراه من بيع أو هبة أو غيرهما وإن .... إلى أن قال: ويدلّ على ذلك ما قلناه الإجماع المتكرّر، ودلالة الأصل، وظاهر القرآن، ودليل ذلك كلّه الإجماع، وفيه الحجة[1]، كما ذهب إلىٰ ذلك العلامة في *التذكرة*[2] فيما لو كان المشتري مسلماً من دون ترديد. وابن ادريس

---

١. *سلسلة الينابيع الفقهيّة*، آخر كتاب الخُمس من الغنية.

٢. تذكرة *الفقهاء*، كتاب الجهاد، ج ١، ص ٤٢٧.

في *السرائر* والشهيد في *الدروس*[١] والعلامة في *المختلف*[٢] و*المنتهىٰ*[٣] و*التحرير*[٤].

ويذهب آخرون من الفقهاء إلىٰ تعميم الإجماع علىٰ الحالين، إذا كان المشتري مسلماً وإذا كان ذمياً ـ لا فرق ـ وينتقل الخراج من رقبة الأرض إلىٰ ذمّة البائع[٥].

فإذن لدينا رأيان في المسألة:

الرأي الأول يخصّص الإجماع بانتقال الخراج من رقبة الأرض إلى ذمّة البائع، بما إذا كان المشتري مسلماً، وأما إذا كان المشتري ذمّياً فينتقل الخراج من ذمة البائع إلىٰ ذمّة المشتري مع رقبة الأرض.

الرأي الثاني تعميم الإجماع علىٰ الحالتين، فينتقل الخراج من رقبة الأرض إلىٰ ذمّة البائع علىٰ كلّ حال، سواء كان المشتري مسلماً أم ذمياً.

يقول السيد محمد آل بحر العلوم ﷺ في *البلغة* في تأييد الرأي الأول من الرأيين اللذين أشرنا إليهما: «وعلى كلّ حال، فالحقّ ما عليه المشهور من انتقال الخراج إلى ذمّة البائع ـ مطلقاً ـ وإن كان المشتري من أهل الذمة؛ إذ لا يجب عليه دفع الجزية عن الغير وتحمّل جزيتين، وإن كان هو من أهل الجزية، وإن كان في بعض العبارات تقييد ذلك بالمسلم والاستدلال عليه بأنه جزية، وهي منتفية عنه، إلّا بأن نظرهم في مقابل الحلبي المطلق؛ لكونه على المشتري، لأنه حقّ على الأرض، فيجب على من انتقلت اليه»[٦].

ونحن من خلال مراجعة كلمات الشيخ علاء الدين الحلبي من قدماء أصحابنا ﷺ لم نظفر بهذا النصّ الذي يرويه صاحب *البلغة* ﷺ عن الحلبي، ولكن ظفرنا في كتاب *إشارة السبق* المنسوب إلىٰ الشيخ أبي المجد الحلبي ﷺ ما يؤيّد ما نقله صاحب *البلغة* من رأي الحلبي في هذه المسألة. في هذا الكتاب:

---

١. *الدروس الشرعية*، ص ٣٤٩.
٢. *مختلف الشيعة*، ج ٢، ص ١٦٢.
٣. *منتهىٰ المطلب*، ج ٢، ص ٩٣٥.
٤. *تحرير الاحكام*، ج ١، ص ١٤٢.
٥. العلّامة الحلّي، *التبصرة*، كتاب الجهاد و*الرياض النضرة*، كتاب الجهاد، و*البلغة* لبحر العلوم، ج ١، ص ٢٧٧ـ٢٧٨.
٦. *بلغة الفقيه*، ص ٢٧٧.

«ويسقط خراج هذه الأرض بانتقالها الى المسلم بالبيع، وتعود الجزية الىٰ رأس بائعها»[١].

وهو ظاهر في تأييد الرأي الأول، والرأي الثاني أوفق الىٰ القواعد والأُصول؛ فإنّ مقتضىٰ الأصل في حالة الشكّ في انتقال الخراج إلىٰ ذمة المشتري أو بقائه على ذمة البائع أو سقوطه رأساً، هو استصحاب بقاء الخراج على ذمّة البائع وبراءة ذمّة المشتري من تعلّق الخراج بـه، وذلك علىٰ مبنىٰ جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية.

ولكن الصحيح هو الرأي الموافق للمشهور؛ لتطابق مشهور الفقهاء من القدماء والمتأخرين ﷺ في تفسير الإجماع بما يتطابق مع الرأي الأول. وهو ما نختاره في هذه المسألة.

الأرض المسلمة أهلها، أقسامها، أقوال الفقهاء فيها، والأدلّة:

وهي كالمدينة المنوّرة والبحرين واليمن وأغلب بلاد جنوب شرق آسيا. وهي علىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ الموات بالأصل.

٢ ـ الموات بالعرض بعد إهمالها من قبل أهلها إلّا أنّ ملكيّتها لا زالت بأيديهم بعد أن أسلموا عليها.

٣ ـ العامرة، وهي علىٰ قسمين: العامرة بالطبيعة، والعامرة بفعل الإنسان.

فالقسم الأوّل لا كلام في أنّها للإمام؛ لعمومات الأنفال، ولا يعارضها دليل. وهو رأي الإماميّة في المسألة. وأمّا أهل السنّة فيجمعون علىٰ أنّها لأصحابها.

وأمّا القسم الثاني فالإماميّة فيها علىٰ ثلاثة آراء:

الرأي الأوّل وهو المشهور: أنّها باقية علىٰ ملك أصحابها، والإمام يقبّلها لمن يشاء بما يشاء وذلك بعد أن يضع يده ﷺ عليها ويسحب ولاية أصحابها منها، لا ملكيّتهم، والإمام هو والمستثمر شركاء في ربحها، فيعطي حصّة منه لصاحبها وحصّة منه للمسلمين من خلال إيداعه في بيت المال، يصرف عليهم عند النوائب والحاجة. وهذا الرأي للشيخ الطوسي والعلّامة والمحقّق الكركي في *قاطعة اللجاج* وعدد كبير من علمائنا.

---

١. أبو المجد الحلبي، *إشارة السبق*، ج ١، ص ١٤٥.

يقول العلّامة ﷺ في *المختلف*:

«فإن تركوا عمارتها تقبّلها الإمام ممّن لم يعمرها، ويعطي صاحبها طسقها، وأعطىٰ المتقبّل حصّته، وما يبقىٰ فهو متروك لصالح المسلمين في بيت مالهم. قاله الشيخ ﷺ و أبو الصلاح»[١].

ثم يستدلّ العلّامة ﷺ علىٰ قوله، فيقول: «لنا، أنّه أنفع للمسلمين، وأعود عليهم، فكان سائغاً، وأي عقل يمنع من الانتفاع بأرض يترك أهلها عمارتها وإيصال أربابها حق الأرض مع أنّ الروايات متظافرة بذلك»[٢].

وهو قول جيّد لولا ما لدينا من مناقشة، سنبيّنها الآن:

فالروايات التي يقول عنها العلّامة متضافرة، هي روايتان كلاهما عن البزنطي:

الأولىٰ: رواها محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن عيسىٰ، عن عليّ بن أحمد بن أشيم، عن صفوان بن يحيىٰ وأحمد بن محمّد بن أبي نصر جميعاً قالا:

«من أسلم طوعاً تركت أرضه في يده وأخذ منه العشر ممّا سقي بالسماء والأنهار، ونصف العشر ممّا كان بالرّشا فيما عمروه منها، وما لم يعمروه منها أخذه الإمام فقبّله ممّن يعمّره وكان للمسلمين، وعلى المتقبّلين في حصصهم العشر أو نصف العشر... إلخ»[٣].

وآفة هذه الرواية علي بن أحمد بن أشيم حيث ضعِّف.

والثانية: رواها الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، قال: ذكرت لأبي الحسن الرضا عليه السلام الخراج وما يسدّ به أهل بيته فقال: العشر ونصف العشر علىٰ من أسلم طوعاً إلىٰ أن قال: ...وما لم يعمّره منها أخذه الوالي فقبّله ممن يعمّره، وكان للمسلمين... إلخ»[٤].

وطريق الشيخ الطوسي إلىٰ أحمد بن محمّد بن عيسىٰ فيه إشكال؛ لأنّه يقع فيه أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار، إذ لم يرد فيه توثيق، وعلىٰ هذا الأساس أمكنت المناقشة في صحّة هذه الرواية.

---

١. *مختلف الشيعة*، ج ٢، ص ١٦٢.

٢. *نفس المصدر*.

٣. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ١١٩ ـ ١٢٠، ب ٧٢، ر ١، من كتاب الجهاد، باب أحكام الأرضين.

٤. *نفس المصدر*.

إلّا أنّ السيد الخوئي ﷺ في *معجم الرجال*[١] يقول: وإن كان في طريق الشيخ ذلك، إلّا أنّ الشيخ له طريق آخر صحيح، والشيخ يصرّح بأن جميع كتب أحمد بن محمّد بن عيسىٰ نقلت من هذه الطريق، فهذه الإشكالية في طريق الشيخ ـ بناءً علىٰ كلام السيد الخوئي ﷺ ـ ترتفع.

ثمّ إنّ الأخبار ليست متظافرة كما يدعي العلّامة. وترد علىٰ دلالة هاتين الروايتين ـ علىٰ الرأي الذي يتبناه العلامة الحلي ﷺ ـ ثلاث إيرادات:

الأوّل: أنه لا دلالة في الروايتين علىٰ بقاء الأرض علىٰ ملك صاحبها الأول، كما يقول الشيخ ﷺ والعلامة ﷺ.

والثاني: أنّ الرواية الأُولىٰ ظاهرة في ملكيّة المسلمين، والثانية كذلك، وهو عكس ما ثبّته من أنّها تبقىٰ علىٰ ملك صاحبها.

والثالث: يعطي ـ أي الإمام ـ حصّة من الطسق إلىٰ صاحبها، هذا من أين أخذه؟ فالروايتان ليس فيهما هذا المذكور أخيراً.

الرأي الثاني: لابن إدريس صاحب السرائر، وهو أنّ الأرض تبقىٰ علىٰ ملك صاحبها الأوّل، وليس للإمام أن يضع يده عليها أو أن يقبّلها ممن يقبّله ويعطي صاحبها حصّة ويأخذ منه ﷺ حصّة.

ومستند هذا الرأي أخبار الآحاد، ومنها روايتا البزنطي، وقد ذكرنا ضعف إحداهما، وهما لا يعارضان الأُصول العقلائيّة الشرعيّة، وهي احترام ملكيّة المسلم، وولايته علىٰ الأرض. وهو كلام شديد منه مع خاله الشيخ ﷺ.

الرأي الثالث: وهو قول فقيهين من قدامىٰ فقهائنا هما: ابن البرّاج، وابن حمزة الطوسي، وهذان الفقيهان علىٰ حدّ قول السبزواري في *الكفاية* يذهبان إلىٰ قول لا يعاضدهما عليه الفقهاء، وخلاصته أنّ الملكيّة تتحوّل من الملكيّة الفردية بالإهمال إلىٰ ملكيّة المسلمين، ويستندان علىٰ روايتي البزنطي أيضاً.

وأقرب الأقوال الى النصوص الشرعيّة، هو القول الثالث رغم أنّه بقي في حيّز القدماء وذلك لأنّ فيه صحيحة ظاهرة كما يقول هذان الفقيهان، ولا شهرة ولا إجماع للفقهاء

---

١. *معجم رجال الحديث*، ج١، ص٥٢١.

علىٰ خلافه.

فهذا الرأي ـ الثالث ـ هو أقربها الىٰ الدليل، وبعده الرأي ـ الأول ـ لموافقته للمشهور، وأبعد الآراء هو رأي صاحب السرائر ﷺ وهو الرأي ـ الثاني ـ.

وخلاصة القول في الأرض العامرة المحياة بالفعل: أنّها لأصحابها بإجماع المسلمين، وإجماع الطائفة، وما في ذلك من كلام بينهم، ويدلّ علىٰ ذلك الروايتان اللتان قرأناهما وهما روايتا البزنطي.

إلّا أنّ الإجماع لم يرد في كلمات الفقهاء سوىٰ أنّ صاحب *الجواهر* ﷺ نقل القول بملكية المسلمين لها من مصادر جمّة، ثمّ قال في نهايتها: «بل لا خلاف فيه إلّا من الحلّي فمنع من التصرّف فيها بغير إذن أربابها مطلقاً، وهو ـ كما في الدروس ـ متروك»[1]. وهو قريب من الإجماع. ونقله صاحب *الرياض* أيضاً وادّعاه.

إلّا أن المشكلة في هذا القسم أنّ الأراضي العامرة بفعل الإنسان فيما لو كانت مَوَاتاً من قبل، وهذا يتّفق كثيراً، أو كانت محياة بالطبيعة، فوضع الكافر يده عليها ثمّ أسلم؛ فإنّ كثيراً من الفقهاء يقولون: إنّ هذه الأراضي هي لمن ملّكه الله قَبْلَ أن يضع الكافر يده عليها وهو الإمام عليه السلام، فالغابات والأحراش والأراضي الدارسة قبل إحياء الكافر لها هي للإمام عليه السلام ولا يحقّ للكافر فيها شيء، وهو حكم تشريعيّ أوّلي ثابت وليس حكماً ولائياً ثانوياً. إلّا أنه مع وجاهته من حيث الصناعة يبقىٰ في النفس شيء منه.

أقسام الأرض التي أسلم عليها أهلها

الأرض التي أسلم عليها أهلها قسمان:

الأول: قسم يسلم عليها أهلها مجتمعين، فتتحوّل الأرض من دار الحرب إلىٰ دار الإسلام، وقد تحدّثنا عنه بأقسامه الثلاثة.

الثاني: أن يسلم صاحب الأرض ولا تتحوّل الأرض من دار الحرب إلىٰ دار الإسلام، كما لو أسلم نفر واحد أو نفران قبل الفتح، وتركا أرضهما بيد أولادهما أو وكيل لهما وهربا ثمّ

---

١. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص١٧٨ كتاب الجهاد، الأراضي التي أسلم عليها أهلها.

جاء الإسلام وفتح أرضها، فإنّ لصاحب الأرض أن يأتي ويقول: الإسلام عصم أرضي ومالي، فلا يجوز أن تدخلوا الأرض في غنائم المسلمين وتكون ملكاً لهم.

والمسلمون لهم مذهبان في هذه المسألة:

١ ـ مذهب للشوافع.

٢ ـ مذهب لطائفة من الأحناف.

فالشافعي يقول في كتاب *الأمّ*: «إذا دخل حربي بلاد الإسلام بأمان، وخلّف في دار الحرب أموالاً وودائع في يد مسلم أو يد حربي أو يد وكيل له ثمّ أسلم، فلا سبيل عليه ولا علىٰ ماله ولا علىٰ ولده الصغار ما كان له عقارٌ أو غيره، وهكذا لو أسلم في دار الحرب وخرج إلىٰ دار الإسلام فلا سبيل علىٰ مسلم؛ فقد أسلم ابنا شعبة القرظيان قبل الفتح ورسول الله ﷺ محاصر بني قريضة، فأحرز لهما إسلامهما أنفسهما وأموالهما دوراً كانت أو عقاراً أو غيره»[1].

مناقشة الدليل: أنّ رواية إسلام ابني شعبة لا توجد في الصحاح والأسانيد المعتبرة، بل حتّىٰ في كتب أهل السنّة*.

والدليل الثاني: روايات كثيرة عن رسول الله ﷺ: «أُمرت أن أقاتل الناس حتّىٰ يشهدوا أن لا إله إلّا الله، فإذا قالوها عصموا، حتّىٰ دماءهم وأموالهم إلّا بحقّها». وهذه الرواية في كتب السنّة من الصحاح.

وأمّا عندنا فهناك طائفتان من الروايات:

الطائفة الأُولىٰ تقول بحقن الدم فحسب وهي روايات صحيحة، منها:

١ ـ موثّقة سماعة: «الإسلام شهادة أن لا إله إلّا الله، والتصديق برسول الله، به حُقنت الدماء»[2].

٢ ـ وصحيحة فضيل بن يسار: «الإسلام ما عليه المناكح والمواريث وحقن الدماء»[3].

---

١. *كتاب الأمّ*، ج ٤، ص ١٩١.

* توجد الرواية في *كتاب الأمّ* للشافعي وهو أحد الكتب الفقهية المعتبرة عند أحد طوائف السنة، ج ٤، ص ٢٩٦.

٢. *أُصول الكافي*، ج ٢، ص ٢٥، باب الكفر والإيمان.

٣. *نفس المصدر*، ص ٢٦.

٣ـ وصحيحة حمران بن أعين، «وبه حقنت الدماء»[١].

ففي هذه الروايات لا وجود لعصمة المال.

وروايات من الطائفة الثانية: التي تقول بعصمة المال إلّا أنّ سندها ضعيف.

فالدليل إذن قاصر لدىٰ فقهائنا. أمّا عند أهل السنّة، فكما قلنا: الروايات عندهم صحيحة.

ولهذا ذهب فقهاؤنا ـ قولاً واحداً ـ إلىٰ أنّ الإسلام يعصم الدم وأولاده الصغار دون الكبار والعقار. وصاحب *الجواهر*ؒ يقول: «من غير خلاف أجده، بل ولا إشكال»، وهذا اللفظ قريب من الإجماع.

ويستدلّؒ ثانياً برواية حفص بن غياث. وهما الدليلان الثابتان في ذلك.

أمّا الدليل الأوّل: ـ أي عدم الخلاف والإشكال ـ فعلىٰ ذمّة صاحب *الجواهر*.

وأمّا الدليل الثاني: وهو خبر حفص بن غياث فهو كما يلي:

محمّد بن الحسن، عن الصفّار، عن علي بن محمّد، عن القسم بن محمد، عن سليمان بن داود المنقري، عن حفص بن غياث قال: سألت أبا عبدالله عن الرجل من أهل الحرب إذا أسلم في دار الحرب، فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك؟ فقال ؑ: «إسلامه إسلام لنفسه ولولده الصغار وهم أحرار وولده ومتاعه [المنقول]، ورقيقه له، وأمّا الولد الكبار فهم فيء للمسلمين إلّا أن يكونوا أسلموا قبل ذلك وأمّا الدور والأرضون فهي فيء ولا تكون له، لأنّ الأرض هي خربة لنا، يجري فيها حكم الإسلام، وليس بمنزلة ما ذكرناه فإنّ ذلك يمكن حيازته»[٢].

وسند الرواية ضعيف بأكثر من علّة، إلّا أنّه منجبر بعمل الأصحاب إذا صحّ مبنىٰ انجبار ضعف الخبر بعمل المشهور.

وعلىٰ فرض صحّة وحجيّة روايات العصمة التي تشمل الأموال مطلقاً، العقار وغير العقار، فهذه الرواية تقيّد تلك المطلقات.

والقول الفصل في هذه المسألة، هو أنّ الكافر لو أسلم بعد الفتح ليس له أرضه ولا عقاره

---

١. *نفس المصدر*.

٢. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ٨٩، ب ٤٣، باب الجهاد، ح ١.

ولا أولاده الكبار.

أمّا السرخسي الحنفي فيقول:

وأسْتُدِلَّ ـ يعني لأبي يوسف ـ بحديث الكلبي ومحمّد بن إسحاق أنّ نفراً من بني قريظة أسلموا حين كان رسول الله ﷺ محاصِراً لهم، فأحرزوا بذلك أنفسهم وأموالهم، قال: وعامّة أموالهم الدور والأراضي.

ولكنّا نقول: هذه بقعة من بقاع دار الحرب فتصير غنيمة للمسلمين كسائر البقاع؛ لأنّ اليد على العقار إنّما تثبت حكماً، ودار الحرب ليست بدار الأحكام فهي غير معتبرة بيده قبل ظهور الإسلام عليها، وأمّا بعد الظهور فَيَدُ الغانمين فيها أقوىٰ من يده؛ ولهذا كانت تعدّ غنيمة بخلاف المنقولات، وهذا القول الأخير يناسب ما نذهب إليه نحن.

روايات من أحيى أرضاً ميّتة فهي له ودلالتها:

والروايات الواردة في معنىٰ «من أحيىٰ أرضاً ميتة فهي له» كثيرة جمعها المحقّق النراقي في *المستند* في (٢٢) رواية، ومنها طائفة صحاح، وقد مرّ بنا بعض صحاحها مثل: ح١، ح٥، ح٦، من ب٢، ج١٧، لإحياء الموات، ولها عدّة دلالات:

الأولىٰ: دلالتها على الحكم الشرعي، أي الإذن المالكي؛ فإنَّ الملكية أو الحق مسبَّبان عن الإحياء، وهذه الملكيّة أو الحقّ المسبّب هو الحكم الشرعي.

والثانية: دلالتها علىٰ الإذن؛ لأنّ المالك الذي يملك هذه الأراضي ـ وهو الإمام عليه السلام ـ قد أذن للناس جميعاً بإحياء هذه الأراضي.

والثالثة: شمول هذه الروايات للمسلمين وللكفار علىٰ نحو سواء، فهي تدلّ علىٰ ملكية المحيي أو على حقّه في الأرض التي أحياها سواء كان مسلماً أم كافراً.

وسوف نتحدّث عن كلّ من هذه الدلالات باختصار:

الدلالة الأولىٰ: لا شكّ أنّ الذي ينصرف ابتداءاً من كلمة «له» من قوله عليه السلام: «من أحيىٰ أرضاً ميتة فهي له» هو الملكية، لكنّ هذا الظهور ينثلم بوجود قرائن، علىٰ أنّ المقصود منها هو الحقّ وليس الملك.

وهذه القرائن نجدها في ثلاثة صحاح:

١ ـ صحيحة الكابلي: فقد جاء فيها: «وهو أحقّ بها من الذي تركها»، فـ«أحقُّ بها» يفسّر لنا كلمة «فهي له».

٢ ـ صحيحة سليمان بن خالد: فقد جاء فيها «فأدِّ إليه حقّه».

٣ ـ صحيحة عمر بن يزيد، فقد جاء فيها: «فإذا ظهر القائم (عجّل الله فرجه الشريف) فليوطّن نفسه علىٰ أن تؤخذ منه، فإذا قال الإمام (عجّل الله فرجه الشريف) تخلَّوا عن الأرض فليتخلّ»[١]

وهذه الروايات هي القول الفصل في الأراضي الموات.. فالأمر الثابت للمحيي في الأرض التي أحياها هو الحقّ وليس الملك، وقد ذهب إلىٰ هذا القول الشيخ الطوسي وصاحب *البلغة* والسيّد الشهيد والمحقّق الإصفهاني والشيخ المنتظري والشيخ الفيّاض، ولكنّه رغم قوة أدلّته وقوة القائلين به فهو غير مشهور. وقد وقع بيني وبين المرحوم السيّد علي الفاني ﵀، كلام في هذا الرأي فقال ﵀: هذا قول خطير، وحذّرني منه، لأنّه علىٰ خلاف المشهور.

أما الدلالة الثانية: فهي لا علاقة لها بالحكم الشرعي. ويفهم من الروايات التي تؤدي اليها أنّ الحكم الشرعي «الإحياء سبب للحقّ» أي سبب للإذن في التصرّف بالأرض. ولكن لو كنّا نحن والدلالة العلميّة لهذه الكلمات، فلا نجد فيها دلالة علىٰ الإذن في الإحياء.

وأمّا لو أخذنا الفهم العرفي ملاكاً لفهم هذه النصوص، وجعلناه حجّة في مقام الاستنباط والاستدلال نجد هذه الجملة تعتبر إذناً من الإمام في التصرّف، فالذي يقول: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له» فكأنّما يقول: قد أذنت لكم في إحياء هذه الأراضي.

وهذا من قبيل لو قال أحد في الجعالة: من جاء بضالّتي فله كذا، فهو إذن في التصرّف في الدابة؛ إذ من رآها له حقّ أن يمسكها ويأتي بها.

وقد جاء في رواية النوفلي عن السكوني إشعار بهذا المعنىٰ، فقد جاء فيها: «فهي له قضاء من الله ورسوله»، فقوله: «قضاء من الله»، أي الحكم الشرعي. «ورسوله»: ففيه إشعار أنّ رسول الله ﷺ وقد ملّكه الله الأنفال فقضىٰ بالإذن لمن أراد أن يحيي الأرض أن تكون له.

وأما الدلالة الثالثة: فالنصوص الواردة فيها تدلّ علىٰ أنّ الإذن بالإحياء إذنٌ عام، يشمل

---

١. نفس *المصدر*، ج٦، ب٤، ر١٣.

المسلمين وغيرهم قبل أن يدخلوا في ذمّة الإسلام.

والدليل علىٰ ذلك الرواية الأُولى التي وردت في الباب الأول من أبواب الإحياء، وهي كالآتي: محمّد بن الحسن، بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان عن العلاء، عن محمّد بن مسلم قال: «سألته عن الشراء من أرض اليهود والنصارىٰ، قال: ليس به بأس». فهذه الرواية تدلّ علىٰ أنّ اليهود والنصارىٰ، يملكون بالإحياء.

إلىٰ أن قال: «فأيّما قوم أَحيَوا شيئاً من الأرض أو عملوه فهم أحقّ بها وهي لهم». فاليهود والنصارىٰ إن ملكوا الأرض بالإحياء فهم أحقّ بها، ولا بأس بشراء الأرض منهم، وهذا الإذن في الأحياء مصداق غير المسلمين.

ولا يضرّ فيها الإضمار؛ لأنّ محمّد بن مسلم لا يروي إلّا عن الإمام.

ففي الرواية دلالة على العموم، ولا ينصرف منها المسلمون فقط، وهي تستبطن الإذن لهم بالتصرّف بها بالإحياء. وهو مقتضىٰ إرادتهم عليهم السلام عمارة الأرض من قبل الجميع حتّىٰ لا تبقىٰ أرض الله قاحلة وتفسد الحياة، سوىٰ أنّه لو قام القائم(عجّل الله فرجه الشريف) فليوطن نفسه علىٰ أن تؤخذ منه، ولكن قبل الظهور أذنوا لكلّ الناس.. وهذا القول ظاهره صعب ولكن الدليل يساعد عليه.

ودلالة نصوص «من أحيىٰ» أرضاً ميتة فهي له» علىٰ الإذن العامّ في التصرف فتتمُّ أيضاً بطريق آخر مفاده:

أنّ الأئمّة لو لم يأذنوا لغير شيعتهم بالإحياء، فما معنىٰ أنّ الأرض التي أسلم عليها أهلها تكون لأصحابها؟ لأنّ هذه الأراضي كانت ميّتة وأحياها الكفّار فكانوا أحقّ بها، فإذا أسلموا أُقرّت لهم ملكيّتهم للأراضي التي كانت لهم قبل الإسلام.

فإذا قيل: إنّ هذه الأراضي ليست لهم رغم عمرانها وحياتها بأيديهم، وإنّما هي للإمام حال كفرهم ولم يكن لهم حقّ فيها.

أقول: لازم هذا القول أنّهم إذا أسلموا تعود إلىٰ الإمام فلا يبقىٰ موضوع لهذا الحكم الشرعي «من أسلم علىٰ أرض فالأرض له».

فهم إذن مأذونون بالتصرّف بها حال كفرهم؛ ولهذا أقرّ لهم الإسلام ذلك عند إسلامهم.

إذن فإنّ روايات «من أحيىٰ ارضاً ميتة فهي له» لا تختصّ بالمسلمين، وإنّما تشمل الكفّار أيضاً. وللتأمل في هذا الرأي مجال، رغم قوة أدلته.

وأمّا روايات التحليل[1] من مثل رواية مسمع بن عبدالملك، ونصّها كالآتي:

محمّد بن الحسن بإسناده، عن سعد بن عبدالله، عن أبي جعفر، عن الحسن بن محبوب، عن عمر بن يزيد، عن أبي سيّار مسمع بن عبدالملك في حديث قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي كنت وليّت الغوص وأصبت (٤٠٠) ألف درهم، وقد جئت بخمسها، وكرهت أن أحبسها عنك وأعرض لها، وهي حقّك الذي جعله الله تعالىٰ لك في أموالنا. فقال: وما لنا من الأرض وما أُخرج منها إلّا الخمس. يا أبا سيّار الأرض كلّها لنا. فما أخرج الله من شيء فهو لنا. قلت له: أنا أحمل إليك المال كلّه. فقال لي: يا أبا سيار قد حللّناه لك وحللناك منه فضمّ إليك ما لك، وكلّ ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محلّلون ذلك إلىٰ أن يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في أيدي سواهم، فإنّ كسبهم من الأرض حرام عليهم حتّىٰ يقوم قائمنا، فيأخذ الأرض من أيديهم فيخرجهم منها صُغَرَة».

وروايات أُخرىٰ مشابهة صريحة في أنّ الإذن يخصّ شيعة أهل البيت، وأمّا سواهم من المسلمين وغير المسلمين فلا يشملهم هذا الإذن. فكيف تفسّر هذه الروايات، وماهو الرأي فيها. وإذا صحّت هذه الروايات فكلّ كسب المسلمين حرام.

وهنا تنفتح نافذة روايات التحليل، وذكرها في المقام مناسب. وفي المسألة المزبورة (٢٢) رواية حسب إحصاء الحرّ العاملي في *الوسائل*[2]، منها الصحاح والمعتبرة والحسان والضعاف، ولا أعلم وجود دراسة خاصّة ومستقلّة لهذه الروايات، وهي بظاهرها ـ كما ذكرنا قبل قليل ـ تحرّم الأموال والأراضي علىٰ غير شيعة أهل البيت عليهم السلام إلىٰ يوم القيامة، ويدخل ذلك في ذراريهم ومناكحهم ومكاسبهم، فيفسد عليهم مكاسبهم وعباداتهم وذراريهم ومناكحهم.

وأكثر من رأيت من الفقهاء يحملونها علىٰ ظاهرها.

وبعد قراءة الروايات بدقّة انتهيت إلىٰ تصوّر ابتدائي، وهو أنّ ظاهرها لا ينسجم مع روح

---

١. *نفس المصدر*، ب ٤، ص ٣٨٢، ح ١٢.

٢. *نفس المصدر*، ج ٣، ب ٤، ص ٣٧٨.

منهج أهل البيت عليهم السلام في باب روايات الإلزام وتصحيح معاملات سائر المسلمين وعقودهم ومواريثهم.

ولكن هذا التصوّر الابتدائي يتعارض مع الإذن العام، ويتعارض مع مفاد صحيحة الكابلي، التي تفيد حلّية الأرض بشرط دفع طسق الأرض للإمام عليه السلام، ومع مفاد رواية محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الشراء من أرض اليهود والنصارى، فقال: ليس به بأس، قد ظهر رسول الله صلى الله عليه وآله على أهل خيبر، فخارصهم على أن يترك الأرض في أيديهم يعملونها ويعمرونها، فلا أرى بها بأساً لو أنّك اشتريت منها شيئاً، وأيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعملوها فهو أحقّ بها وهي لهم»[1]. والذي يخرجنا بمحصّلة خلاف هذا الظاهر.. ولكنّنا نفتح هذا القوس ولا نغلقه حتىٰ يحين وقته...

ثمّ إنّ بعض الروايات فيه نكهة «من يجد برد حبّنا أهل البيت يحلّ له، ومن يجد برد حبّنا أهل البيت في كبده فليحمد الله علىٰ أوّل النعم، قلت: جعلت فداك ما أوّل النعم؟ قال: طيب الولادة. وبرد حبّنا في كبده» لا يعني التشيّع إذ كثيرٌ من أهل السنّة يعشقون أهل البيت عليهم السلام.

فهذه الروايات إذن تحتاج إلىٰ دراسة معمّقة ودقيقة.

استعراض روايات التحليل سنداً ومتناً ودلالة:

وقبل استعراضنا نودّ أن نشير الىٰ قضيتين هما: كثرة توجيهات العلماء لهذه الروايات أولاً، وأنّنا قد توصلنا فيها بدون تكلّف الىٰ نتيجة تختلف عمّا توصّلوا إليه (قدست أسرارهم) ثانياً. وأما استعراضها فهو كالتالي، سنأتي عليه سنداً ودلالة.

الرواية الأُولىٰ: صحيحة السند، والحقّ الذي هلك فيه الناس ولم يؤدّوه إلىٰ أهل البيت عليهم السلام مجمل.

الرواية الثانية: صحيحة السند، ودلالتها واضحة في أنّ الحقّ الذي أحلّه الأئمة عليهم السلام هو الخُمس إلّا أنّه مقيّد بالعوز والحاجة.

الرواية الثالثة: صحيحة السند، ودلالتها نفس دلالة الرواية الثانية من دون ذكر القيد.

---

١. *نفس المصدر*، ج ١١، ب ٧١، ص ١١٨، ح ٢.

الرواية الرابعة: صحيحة السند، والدلالة علىٰ إباحة الحقّ صريحة.

الرواية الخامسة: ضعيفة بـ«محمّد بن سنان» وقد رواها الشيخ والكليني والمفيد والصدوق، وطريق الصدوق علىٰ رغم أنّه ليس فيه محمّد بن سنان إلّا أنّ السند فيه إلىٰ محمّد بن مسلم، علي بن محمّد البرقي وهو ضعيف. فالسند غير سليم أيضاً. ودلالة الرواية صريحة في تحليل الخُمس.

الرواية السادسة: السند ضعيف، والدلالة لا تتمّ إلّا بمفهوم اللقب، وهو ليس بحجّة.

الرواية السابعة: ضعيفة السند، وهي ذات لهجة تختلف بها عن سائر الروايات.

الرواية الثامنة: ضعيفة السند، ودلالتها شاملة لكلّ الغنائم ولم تقتصر على الخُمس.

الرواية التاسعة: ضعيفة السند، ودلالتها في تحليل الحقّ الأعمّ من الخُمس صريحة.

الرواية العاشرة: صحيحة السند، والتحليل فيها يشمل الفيء والخُمس.

الرواية الحادية عشر: ضعيفة السند والتحليل مؤقّت إلىٰ ظهور القائم عليه السلام حيث يحرّم علىٰ كلّ ذي كنز كنزه حتّىٰ يأتوه به ليستعين به.

الرواية الثانية عشر: وهي معتبرة سنداً، والعموم الدلالي فيها «الأرض كلّها لنا» إمّا أن نخصّصه بالتخصيصات الواردة من قبيل الأرض التي أسلم عليها أصحابها، وأرض الصلح فهي لأهلها والباقي لهم عليهم السلام، أو نحملها علىٰ أنّهم سادة الأرض. وأمّا حمل صاحب *الوسائل* فالأوّل لا شاهد عليه والثاني معقول.

وأمّا بقيّة الروايات فهي ضعيفة، ولا تختلف في دلالتها عمّا قبلها إلّا الرواية الخامسة عشر فهي صحيحة السند.

فالروايات الصحيحة هي الأُولىٰ والثانية والثالثة والرابعة والعاشرة والثانية عشر والخامسة عشر.

وقد تعدّدت الأقوال في هذا الحقّ المحلّل فيها، فصاحب *الحدائق*[1] يقول: المقصود منه سهم الإمام عليه السلام وصاحب *المعالم*[2]، يقول: هو خمس الأرباح، والشيخ المفيد له رأي في

---

١. *الحدائق الناضرة*، ج ١٢، ص ٤٤٧.

٢. *منتقى الجمان*، ج ٢، ص ٤٤٣.

المقنعة، وسلّار له رأي، والمتأخرون[١] لهم رأي، وهو أنّهم يستبعدون أن يحلّل الإمام خُمس أمواله لهم؛ إذ بهذا التحليل يرتفع حكم الخُمس. وهكذا حتىٰ بلغت عشرة أقوال تقريباً.

دراسة الأقوال في روايات التحليل:

هناك سبعة أقوال في هذه المسألة، وهي أهم الأقوال فيها، وقبل أن نتعرض إليها نذكر أهم النقاط التي هي محلّ الاختلاف بينهم:

أ ـ أيُّ مال أحلّه الأئمّة لنا؟

ب ـ في أيّ شيء ـ أي مصرفه ـ أحلّوا المال لنا؟ هل في خصوص المناكح أم في الأعمّ من المناكح والمتاجر والمساكن؟

ج ـ هل هذا التحليل يخصّ عصر الغيبة أم يعمّ الحضور أيضاً؟ وهذه النقطة لا خلاف فيها وإنّما جيء بها لتنظيم البحث.

وأمّا الأقوال المهمّة في المسألة فهي كالآتي:

القول الأوّل للمفيد في *المقنعة*: إنّ التحليل هو بخصوص الخُمس فقط، وهو ما يتعلّق بالنقطة الأُولىٰ، وبخصوص المناكح فقط فيما يتعلّق بالنقطة الثانية. كما لو جاءت جارية في الغنيمة أو كما لو تزوّج رجل من مال فيه خُمس وأنجب أولاداً فالتحليل شامل لهذه الموارد.

وينقل الشيخ المنتظري قوله ﵀ وهذا نصّه: «واعلم أرشدك الله إنّما قدمته في هذا الباب من الرخصة في تناول الخُمس والتصرّف فيه إنّما ورد في المناكح خاصّة؛ للعلة التي سلف ذكرها في الآثار عن الأئمة...

...وما أخرته ممّا جاء في التشديد بالخُمس والاستبداد به فهو مختصّ بالأموال»[٢].

القول الثاني: للشيخ الطوسي في *النهاية* والعلّامة الحلّي في *المختلف* و*التذكرة* و*المنتهىٰ*، والمحقّق الحلّي في *الشرائع*.

وخلاصة أقوالهم أنّ التحليل يتعلّق بالخُمس وغيره من أنفال وفيء بخصوص النقطة

---

١. من أمثال السيّد الخوئي في *المستند* والشيخ المنتظري والسيد محمود الهاشمي.

٢. الشيخ المنتظري، *الخمس*، ص٣١٧، عن *المقنعة* للمفيد ﵀.

الأُولىٰ، وبالمناكح وغيرها بخصوص النقطة الثانية.

قال ﷺ في *النهاية*: «فأمّا في حال الغيبة فقد رخّصوا لشيعتهم التصرّف في حقوقهم، ممّا يتعلّق بالأخماس وغيرها فيما لا بدّ لهم منه، من المناكح والمتاجر والمساكن. فأمّا ما عدا ذلك فلا يجوز لهم التصرّف فيه علىٰ حال»[1].

فهم (رضي الله عنهم)، يفسّرون أخبار التحليل بالخُمس وغير الخُمس وفي المناكح وغير المناكح.

وقال في التهذيب: «أمّا الغنائم والمتاجر والمناكح وما يجري مجراها ممّا يجب للإمام عليه السلام فيه الخُمس، قد أباحوا لنا ذلك وسوّغوا لنا التصرّف فيه». وقال أيضاً: «أمّا أراضي الخراج وأراضي الأنفال والتي قد انجلىٰ أهلها عنها، فإنّا قد أبحنا أيضاً التصرّف فيها ما دام الإمام مستتراً، وإذا ظهر يرىٰ هو عليه السلام في ذلك رأيه، فنكون نحن في تصرّفنا غير آثمين»[2].

فأخبار التحليل عند الشيخ الطوسي كما بيّنا.

وأمّا المحقّق في الشرائع فجاء عنه قوله:

«الثالثة: يثبت إباحة المناكح والمساكن والمتاجر في حال الغيبة وإن كان ذلك أجمعه للإمام أو بعضه، ولا يجب إخراج حصّة الموجودين من أرباب الخُمس منه»[3].

ويستشمّ من عبارة الشرائع: أنّه في المسألة الأُولىٰ يختصّ بالخُمس بكلا سهميه: سهم الإمام وسهم السادة؛ لأن المقصود من قوله ﷺ: «ولا يجب إخراج حصّة الموجودين من أرباب الخُمس منه» هم السادة الفقراء، ولكن فيما يتعلّق بالمصرف في المناكح والمساكن والمتاجر.

وأمّا العلّامة في *التذكرة* فيقول:

«مسألة: وقد أباح الأئمّة عليهم السلام لشيعتهم المناكح والمساكن والمتاجر حال ظهور الإمام وغيبته، لعدم إمكان التخلّص من المآثم بدون الإباحة، وذلك من أعظم أنواع الحاجة؛ ولقول الصادق عليه السلام: مَنْ وجد برد حبّنا علىٰ كبده فليحمد الله علىٰ أوّل النعم...»[4].

---

١. *النهاية*، ج٥، ص١٣٠.
٢. *التهذيب*، ج٥، ص١١٤٣، ص١٤٤.
٣. *سلسلة الينابيع الفقهيّة*، ج٥، ص٣٧٤.
٤. *التذكرة*، ج١، ص٢٥٥.

وجاء في *المنتهىٰ* له أيضاً: «قد أباح الأئمّة عليهم السلام لشيعتهم المناكح في حالتي الظهور وغيبته وعليه علماؤنا أجمع». إلىٰ أن قال:

«مسألة: وألحق الشيخ المساكن والمتاجر...».

فكلمات الشيخ الآنفة في كتبه *التهذيب* و*النهاية* و*المبسوط* وكلمات المحقق في *الشرائع* والعلّامة في *المنتهىٰ* و*المختلف* و*التذكرة* تدل علىٰ التحليل لعموم أموال الإمام أفياء وأنفالاً وأخماساً ولعموم المصارف المناكح والمساكن والمتاجر. هذا هو القول الثاني.

القول الثالث: وهو لسلّار في المراسم العلوية يقول رحمه الله: «والأنفال له أيضاً، وهي كلّ أرض فُتحت من غير أن يوجف عليها بخيل ولا ركاب»[1]. فليس لأحد أن يتصرّف في شيء من ذلك إلّا بإذنهم، فمن تصرّف فيه بإذنه فله $\frac{4}{5}$ المستفاد منها وللإمام الخُمس. أمّا في هذا الزمان فقد أحلّونا ممّا يتصرّف فيه من ذلك؛ كرماً وفضلاً لنا خاصّة».

والعبارة واضحة بأنّ المحلَّل هو خصوص الأنفال ولكلّ المصارف مناكح ومساكن ومتاجر.

القول الرابع: وهو لأبي الصلاح كما في *الكافي* حيث أفاد بأن الأدلّة قويّة في أن الأنفال والأخماس كلّها للإمام، ولا نتنازل عن هذه النصوص الصحيحة أمام الأخبار الشاذّة وهذا نصّ عبارته:

«ويلزم من تعيّن عليه شيء من أموال الأنفال أن يصنع فيه ما بيّناه من شطر الخُمس بكون جميعها حقّاً للإمام، فإن أخلّ المكلّف بما يجب عليه من الخُمس والأنفال، كان عاصياً لله سبحانه ومستحقّاً لعاجل اللعن وآجل العقاب، ولا رخصة في ذلك بما ورد من الحديث فيها؛ لأنّ فرض الخُمس والأنفال ثابت بنصّ القرآن، والإجماع من الأمّة، ولإجماع آل محمّد علىٰ ثبوته وكيفيّة استحقاقهم وحملهم إليه وقطعهم إيّاه ومدح مؤدّيه وذمّ المخلّ به، ولا يجوز الرجوع عن هذا بشاذ الأخبار»[2].

القول الخامس: وهو لابن الجنيد: «وتحليل ما لا يُملك جميعه عندي غير مبرئ لمن وجب

---

١. أبو يعلىٰ حمزة بن عبدالعزيز الملقب بسلّار، *المراسم العلويّة*، عن *سلسلة الينابيع الفقهيّة*، ج ٥، ص ١٥٢.

٢. *سلسلة الينابيع الفقهية*، ج ٥، ص ١٠٨ ـ ١٠٩ عن *الكافي* لأبي الصلاح الحلبي رحمه الله.

عليه منه لغير المحلل؛ لأن التحليل إنّما هو ممّا يملكه المحلّل لا ممّا يملك له، وإنّما إليه ولاية قبضه وتوقيته وتفرقته في أهله الذين سمّاهم الله تعالىٰ».

فابن الجنيد يقول: الإمام له نوعان من الأموال: الفيء والأنفال، ونصف الخُمس وأموال يتولّاها من قبيل المفتوح عنوة وأرض الصلح، ونصف الخُمس الآخر وهو المتعلّق بالسادة، فولايته نافذة لا أنّه يملكها. فله أن يهب ممّا يملكه، أمّا ما كان للمسلمين أو الفقراء السادة فليس له أن يهبه.

القول السادس: لصاحب *الحدائق* رحمه الله. وخلاصة رأي صاحب الحدائق: أنّ الروايات التي تنفي التحليل والإباحة تخصّ عصر حضور الأئمة عليهم السلام. ولسنا نبحث عن مفاد الروايات في عصر الحضور، فإنّ المرجع في عصر الحضور هو الإمام في كلّ عصر، وبيده التحليل والتحريم فيما جعله الله تعالىٰ له من الخمس، وأمّا في عصر الغيبة فالمرجع هو مكاتبة إسحاق بن يعقوب عن الإمام الحجّة (عجل الله فرجه) وقد ورد في هذه المكاتبة:

«أما ما سألتَ عنه من أمر المنكرين لي ـ إلى قوله ـ: وأما المتلبّسون بأموالنا، فمن استحلّ منها شيئاً فأكله فإنّما يأكل النيران، وأمّا الخمس فقد أُبيح لشيعتنا وجُعلوا منه في حلّ الىٰ أن يظهر أمرنا، لِتَطيب ولادتهم ولا تخبث»[1].

وهذه المكاتبة يرويها الطبرسي في *الاحتجاج*. وفي سندها إسحاق بن يعقوب الراوي المباشر للمكاتبة، ويغلب علىٰ الظن أنّه أخو الكليني محمد بن يعقوب، غير أنّه لم يرد فيه توثيق. وهذه المكاتبة إذا جاز التمسّك بها فهي صريحة في التحليل لخصوص شيعتهم عليهم السلام في عصر الغيبة.

ويستظهر صاحب *الحدائق* رحمه الله أنّ أخبار التحليل والإباحة تخصُّ النصف المتعلق بهم عليهم السلام من الخمس، أمّا النصف الآخر المتعلّق بالأصناف الثلاثة، وهو سهم السادة، فلا تشملها أخبار التحليل.

يقول صاحب *الحدائق* رحمه الله: «وبالجملة فهذا القول عندي أظهر الأقوال، ولكني مع ذلك

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٦، ب٤، ح١٦، من الانفال وما يختص بالامام، ص٣٨٣، وفيه: «إلى أن يظهر أمرنا» ورواه الطبرسي في *الاحتجاج* عن إسحاق بن يعقوب مثله.

احتاط بالدفع إلى مستحقّي السادة غالباً»[١].

القول السابع: وهو للعلّامة المجلسي ﷫، ويرىٰ فيه أنّ التحليل يخصّ خمس الإمام ﷺ المتعلّق في عين خارجية؛ إذ لو انتقلت من شخص لا يُخمّس إلىٰ شخص آخر شيعي فالخمس يتعلّق بذمّة الذي انتقل منه المال ويحلّ التصرف في هذه العين الخارجيّة التي انتقلت الى الشيعي».

ودليله هو الأخذ بهذه الروايات المشدّدة بأمر الخُمس. وبهذا الرأي الأخير يفتي فقهاؤنا اليوم.

القول الثامن: وهو رأي يميل إليه المعاصرون، ومفاده تحليل الشيعة عن ضمان خمس غيرهم، لا ضمان ما يتعلّق بذمّتهم، وهو شبيه بقول المجلسي﷫، أي إنّ المال الذي ينتقل الى الشيعي بالتجارة والإرث وفيه خُمس يحلّل الإمام هذا الخُمس ولا يُضمّنه المنتقل إليه، والأوّل هو الضامن والشارع ينزع الضمان ويُحلّله للشيعي، فيصبح علىٰ ضوء التحليل منزوع الضمان. وهو جمع له شواهد.

هذه هي خلاصة الأقوال في توجيه روايات الحلّ.

مناقشة الأقوال:

وفيما يلي نناقش الأقوال المتقدمة، ونبدأ بتقييم ومناقشة رأي صاحب *الحدائق* ﷫ وهو فيما اعتقد يتناسب مع أدلة التحليل، ويجمع بينها وبين الروايات الواردة في التشديد في أمر الخمس.

ولا يعارض هذا الرأي الروايات الواردة في التشديد في أمر الخمس، ولعن الذين يأكلون الخمس، مهما كانت كثيرة ومتظافرة، فإنّها تخصّ عصر حضور الأئمة ﷺ. والرواية التي تناسب عصر الغيبة هي مكاتبة إسحاق بن يعقوب فلا تعارض بينهما.

كما لا تعارضه الروايات النافية للتحليل؛ لأنّها تخص عصر الحضور. وكلامنا في عصر الغيبة، والرواية التي تناسب عصر الغيبة، هي كما ذكرنا مكاتبة إسحاق بن يعقوب، وفيما يلي

---

١. *الحدائق الناضرة*، ج ١٢، ص ٤٥٠ ـ ٤٥١.

نشير إلىٰ نموذج واحد من الروايات النافية للتحليل.

محـمّد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه قال: «كنت عند أبي جعفر الثـاني عليه السلام إذ دخل عليه صالح بن محمّد بن سهل، إذ كان يتولىّٰ له الوقف بقم [والرواية صحيحة] فقال: يا سيّدي اجعلني من عشرة آلاف درهم في حلّ، فإنّي أنفقتها، فقال له: أنت في حلّ فلمّا خرج صالح قال أبو جعفر عليه السلام: أحدهم يَثِبُ علىٰ أموال آل محمّد وأيـتامهم ومسـاكـينهم وأبـناء سبيلهم فيأخذه ثمّ يجيء فيقول: اجعلني في حلٍّ [وكأنّما الإمام عنده محذور سياسي] أتراه ظنّ أني أقول: لا أفعل، والله ليسألنّهم الله يوم القيامة عن ذلك سؤالاً حثيثاً»[1].

إذن فلا يرد علىٰ صاحب *الحدائق* رحمه الله هذا الإشكال أو ذاك.

فالإشكال ـ بأنّ كلام صاحب *الحدائق* يتنافىٰ مع الروايات الواردة في التشـديد في أمر الخمس وأن أكل الخمس أكل للسحت والباطل ـ غير وجيه؛ فإنّ هذه الروايـات أحكـام ولائية ـ غير تشريعية ـ تخص عصر الحضور، ومكاتبة إسحاق ابن يـعقوب حكـم ولائي خاص بعصر الغيبة، وهو المرجع والمتّبع في عصر الغيبة.

وأمّا الإشكال الثاني الذي يقول: إنّ الأئمة عليهم السلام لم يحلّلوا، ومكاتبة إسحاق تقول: أحللنا، ورواية إبراهيم بن هاشم لم تحلّل، وصاحب *الحدائق* أجاب عن ذلك بأن أبا جعفر الثاني إمام عصره، وإمام عصرنا هو الإمام الحجّة (عج) فعدم التحليل في عصر الحضور، ونحن في عصر الغيبة، والحكم ولائيّ سلطانيّ وليس تشريعياً. فنحن محكومون بالأحكام الولائية الصادرة من الحجة في عصر الغيبة. فلا يرد الإشكال.

والمكاتبة رواتها ثقات إلّا إسحاق بن يعقوب وهو أخو محمّد بن يعقوب الكليني، وليس عندنا دليل علىٰ توثيقه كما ذكرنا، ولكن كلاماً يرويه محمّد بن يعقوب عن أخيه عن الإمام الحجّة (عج) يُستبعد جداً أن يكون محمد بن يعقوب رحمه الله على جلالة شأنه غير واثق من صدور الكلام من الإمام (عج) ومع ذلك يرويه عن الإمام(عج) في أمر خطير مثل تحليل الأموال.

فهذه قرينة خارجيّة لتوثيق نقل إسحاق، فإذا صحّ كلام صاحب *الحدائق* يـرتفع سهـم الإمام عليه السلام فيبقىٰ سهم السادة.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٦، ب٢، من أبواب الأنفال، ح١.

وهناك نقطة واضحة في مكاتبة إسحاق بن يعقوب تساعد علىٰ توجيه كلامه. فقد جاء في كتاب *إكمال الدين* عن محمّد بن محمّد بن عصام الكليني، عن محمّد بن يعقوب الكليني، عن اسحاق بن يعقوب الكليني فيما ورد عليه من التوقيعات بخطّ صاحب الزمان (عج): «أمّا ما سألت عنه من أمر المنكرين لي» ـ إلىٰ أن ـ قال: «وأمّا المتلبسون بأموالنا فمن استحلّ شيئاً فأكله فإنّما يأكل النيران».

فهذا الشطر من الرواية يؤكّد الروايات التي تشدد في أمر الخُمس.

وأما الشطر الآخر من الرواية فيؤكد روايات التحليل حيث ورد فيه: «وأمّا الخُمس فقد أُبيح لشيعتنا وجعلوا منه في حلّ إلىٰ أن يظهر أمرنا؛ لتطيب ولادتهم ولا تخبث»، وهذا هو بالذات التوجيه الذي يذكره صاحب الحدائق رحمه الله وهو صريح المكاتبة في صدرها وذيلها.

وهناك مناقشات مختلفة للرواية التي يعتمد عليها قوله، وعند قراءة أكثر هذه المناقشات لا نجد مناقشة قويّة واردة عليه؛ وذلك لأنه يذهب الىٰ القول بأنّ النصوص الواردة في أمر الخُمس علىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ تشريعيّة، أي أن الخُمس واجب، والذي يأكله يأكل السحت، وهذه الروايات لا تنافي تلك التي اعتمدها؛ لأنّها لا تنفي تشريع الخمس، ولا تنفي أهميّة أمر الخمس وإنّما تحلِّلُه؛ إذ تقول: هذا التشريع صحيح والخمس لنا ولكن نحن أبحناه.

٢ ـ ولائيّة، أي المالك يقول: هذا مالي وأنا أبحته لكم..

وهذه الروايات علىٰ قسمين:

قسم يثبت التحليل لشيعة أهل البيت عليهم السلام، وقسم ينفي ذلك.

والقسم الذي ينفي أحكامه ولائية كما أن القسم الذي يثبت التحليل أحكام ولائية أيضاً.

فهناك إذن تعارض بين هذين القسمين لو صدرا في زمن واحد.

أمّا لو صدرا في زمانين فالثاني ناسخ للأوّل، إذ رواية إبراهيم بن هاشم تقول: لم نحلّل ورواية إسحاق بن يعقوب تقول: حلّلنا.

فصاحب *الحدائق* سادّ لثغرات الإشكال بشكل متقن.. ولكن هناك مقطع في الرواية يحتاج إلىٰ تأمّل، فقد جاء في المكاتبة: «فأمّا الخُمس فقد أُبيح لشيعتنا وجُعلوا منه في حلٍّ إلىٰ

أن أن يظهر أمرنا لتطيب ولادتهم».

ونحن نستفيد من قوله عليه السلام: «لتطيب ولادتهم» الوارد فيه، أن مقصود الإمام هو تحليل ذمّة الشيعي من خمس الأموال التي تنتقل إليه رغماً عنه، لا أنّه يريد من الإباحة إباحة أخماس أموالهم على العموم.

وهذا الفهم كما اعتقد أوفق وأجمع للروايات الواردة في التشديد في أمر الخمس والروايات الواردة في التحليل والإباحة، وعلى هذا الفهم لا تكون مكاتبة إسحاق بن يعقوب دليلاً على أنّ الخُمس ساقط في عصر الغيبة.

وبعد الانتهاء من مناقشة صاحب *الحدائق* يأتي دور مناقشة قول سلّار رحمه الله وقول أبي الصلاح الحلبي:

مناقشة قول سلّار رحمه الله في *المراسم العلوية*: فهو يرى رحمه الله أنّ حكم التحليل يخصّ الأنفال، ولا دليل على هذا الكلام؛ إذ لدينا روايات صحيحة متينة تامّة السند في تحليل الخُمس، فماذا يعمل سلّار بهذه الروايات، وعليه فلا دليل على كلامه رحمه الله.

والقول الآخر هو قول أبي الصلاح الحلبي رحمه الله الذي يرى أنّ أخبار التحليل لا معنى لها أصلاً ولا واقع له ولا دليل عليه، ولا يجوز التمسّك بهذه الروايات الغريبة الشاذة في تحليل الخُمس وإسقاطه أبداً. وهو كلام على خلاف الإجماع[1] والنصوص الصريحة من الروايات؛ إذ وجدنا ستّ روايات صحيحة على نحو الإجمال في التحليل فلا نستطيع أن ننفي ذلك.

فتبين أنّ رأي صاحب *الحدائق* ورأي سلّار ورأي أبي الصلاح الحلبي ـ وهي أقوى الآراء ـ لا تعتمد على دليل قوي.

آراء المعاصرين:

ومن أقوى هذه الآراء هو رأي السيد الخوئي، إذ يختصر لنا هذا البحث الطويل اختصاراً فقهياً جيّداً، يرى فيه: أننا إذا راجعنا نصوص التحليل نجدها على ثلاثة طوائف ليس إلّا...

يقول رحمه الله: «فلا بدّ من عرض الأخبار والنظر فيما هو المتحصّل منها مقتصرين على

---

١. ودعوى الإجماع نقلها الشهيد الثاني في *روضته* بقوله: «لقد أطبق فقهاء الإماميّة على ذلك» ج٢، ص٨٠.

النصوص المعتبرة معرضين عمّا لا عبرة به فنقول: يظهر من جملة من الأخبار إباحة الخُمس للشيعة إباحة مطلقة.

وبإزائها ما دلّ علىٰ عدم الإباحة مطلقاً. وهناك ما تضمّن التحليل بالنسبة إلىٰ من انتقل إليه الخُمس، فيثبت حينئذ في ذمّة من انتقل عنه.

فتتعارض الطائفتان الأُولىٰ والثانية، ويرتفع بالطائفة الثالثة.

أمّا الطائفة الأُولىٰ فالعمدة منها صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر عليه السلام: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: هلك الناس في بطونهم وفروجهم؛ لأنّهم لم يؤدّوا إلينا حقّنا مطلقاً ألا وإنّ شيعتنا من ذلك وآباءَهم في حلٍّ»[1].

وأمّا الطائفة الثانية: الظاهر ة في نفي التحليل فمثل ما رواه محمّد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه قال: «كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام إذ دخل عليه صالح بن محمّد بن سهل، وكان يتولّىٰ له الوقف بقم، فقال: يا سيّدي اجعلني من عشرة آلاف درهم في حلّ... فإنّي قد أنفقتها، فقال له: أنت في حلّ. فلمّا خرج صالح قال أبوجعفر عليه السلام: أحدهم يثب علىٰ أموال آل محمّد وأيتامهم ومساكينهم وأبناء سبيلهم، فيأخذه، ثمّ يجيء فيقول: اجعلني في حلّ! أتراه ظنّ أنّي أقول: لا أفعل، والله ليسألنهم الله يوم القيامة ذلك سؤالاً حثيثاً». ومعتبرة أبي بصير كذلك.

الطائفة الثالثة وهي تعدّ وجهاً للجمع بين النافية والمثبتة فلا يكون الـ«لا» فيها مطلقاً ولا الـ«نعم» مطلقاً، والعمدة منها روايتان:

إحداهما: ما رواه الشيخ والصدوق بإسنادهما عن يونس بن يعقوب، قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل عليه رجل من القمّاطين فقال: جعلت فداك تقع في أيدينا الأموال والأرباح والتجارات ونعلم أنّ حقّك فيها ثابت وإنّا عن ذلك مقصرون، فقال أبو عبدالله عليه السلام: ما أنصفناكم أن كلّفناكم ذلك اليوم».

وقد مرّت المناقشة السندية لهذه الرواية.

وثانيهما: رواية سالم بن مكرم أبي خديجة، ولمناقشتها سنداً أنّ السند فيها صحيح، فإنّ سالم

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ٩، ب ٤، الأنفال، ح ١، طبعة آل البيت عليهم السلام، *المستند*، كتاب الخُمس، ص ٣٤٢.

ابن مكرم، وإن ضعّفه الشيخ، إلاّ أنّ الظاهر أنّ الشيخ ﷺ يضعف سالم بن مكرم أبا خديجة الذي يُعدّ «أبا سلمة» كنية لـ«مكرم» وليس لسالم، والكشي يوثّق أبا خديجة الذي يكنّىٰ أبا سلمة، والظاهر أنّه اشتباه من الشيخ إذ جعل من أبي سلمة كنية لأبي خديجة، فهو سهو منه جزماً؛ فإن سالم بن مكرم هو أبو خديجة وليس أبا سلمة، علىٰ ما صرح به النجاشي وابن قولويه والبرقي في غير مورد.

وهذان الحديثان شاهِدا جمعٍ بين الطائفة الأُولىٰ والثانية من الأحاديث، وصاحب *الجواهر* يقول: «وليتَهم اقتصروا على النصوص».

❊ ❊ ❊

إذن خلاصة رأي المحقق الخوئي ﷺ أنّ الروايات الصحيحة المعتبرة علىٰ ثلاثة طوائف: مثبتة للتحليل ونافية وثالثة تدلّ علىٰ أن تحليل الخُمس الذي يتعلّق بأموال الآخرين غير المُخمّسة التي تدخل في حيّزنا في البيع والتجارة وما يتّصل بذلك وهذه مفسّرة لما قبلها.

مناقشة رأي السيد الخوئي: ولدينا مناقشة وتعديل لرأي السيد الخوئي ﷺ مع قبول سلامة أصل الطرح.

وإليك بعض نقاط المناقشة والتعديل: فنقول: إنّ السيّد الخوئي يعتمد في الطائفة الثانية من الروايات روايةَ علي بن إبراهيم المارّة الذكر، ولكن هناك إشكالان أساسيّان علىٰ الاستشهاد بهذه الرواية:

الأوّل: أنّ الرواية تتضمّن حكماً ولائياً مالكيّاً لا شرعيّاً، وفي الحكم المالكي اللاحق ينسخ السابق، ومكاتبة إسحاق بن يعقوب هو الناسخ للحكم الولائي الأول.

الثاني: أنّ هذه الأموال التي تناولتها الروايات في العرف المرجعي علىٰ قسمين: فتارة تتعلق بذمة المكلّف أموال من الخمس، ويَطلب من الإمام أن يهبها له. وهذا جائز.

وتارة تجتمع لدى الوكيل أموال مختلفة فيقول للإمام: هب لي ما اجتمع عندي، وهذا غير صحيح.

وصالح بن سهل الذي يستوهب الإمام (١٠,٠٠٠) آلاف دينار ولظروف خاصّة وهبه الإمام ؏ وحلّله ظاهِرٌ في النوع الثاني؛ لأنه طلب من الإمام الأموال التي اجتمعت عنده من

حقوق الآخرين. ورفض التحليل الوارد في رواية علي بن ابراهيم يخصّ النوع الثاني، وإثبات التحليل الوارد في أخبار التحليل يخصّ النوع الأول، فلا تعارض بينهما. والسيد الخوئي ﵀ يستشهد برواية علي بن إبراهيم علىٰ نفي التحليل في مقابل روايات التحليل.

هذه هي حالة الرواية الأولىٰ من الروايات الدالّة علىٰ نفي التحليل في الخمس.

أما الرواية الثانية الدالة علىٰ نفي التحليل، فعن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سمعته يقول: من اشترىٰ شيئاً من الخُمس لم يعذره الله اشترىٰ بما لا يحلّ له». أي إذا اشترىٰ شخصٌ مّا بالمال غير المخمّس شيئاً فإن الله لا يعذره.

وهذه الرواية أجنبية عن محلّ البحث؛ لأنّها تبيّن الحكم الأوّلي، وهو أن الذي يشتري بالخُمس شيئاً لا يعذره الله، واشترىٰ ما لا يحل له؛ لأنّه اشترىٰ بمالا يملك.

فلهجة هذه الرواية لهجة تشريعيّة لا مالكيّة ولائية فهي لا تدلّ علىٰ ما يقوله ﵀، وعليه فلا تدل الطائفة الثانية علىٰ نفي التحليل. والرواية لا تخصّ الشيعي؛ فقد قالت: الذي يشتري سواء كان شيعياً أو سنيّاً.

أما العلّامة المجلسي ﵀ فيقول: إنّ أحاديث التحليل تدلّ علىٰ انتقال الخُمس من العين الى الذمّة، أي إلىٰ ذمّة صاحب المال ـ أي إلىٰ ذمّة المنقول إليه ـ إذا كان صاحب المال شيعيّاً.

فلو اشترىٰ شخص جارية بمال غير مُخمّس فالمفروض أن الجارية لا تحلّ له طبق القاعدة، إلّا أنّ روايات التحليلّ تدلّ علىٰ تحليل الجارية للمشتري، وانتقال الخمس المتعلّق بالجارية إلىٰ ذمة المشتري، ليطيب منكحه.

ولكن المعاصرين يقولون: الخُمس يبقىٰ متعلقاً بعين المال، فلا يحلّ له المال، لكن لو انتقل هذا المال إلىٰ شخص آخر فهو المال ينتقل مجرّداً عن حقّ الإمام عليه السلام وفقراء السادة ويلتحق هذا الحقّ بذمّة المنقول عنه.

أقول: من خلال دراسة الروايات نفهم منها أمرين وليس أمراً واحداً:

الأول: هو ما يقوله الفقهاء المعاصرون من أنّ الأموال غير المُخمسة ـ التي تدخل في حيزنا بالبيع والإجارة والميراث والتجارة ـ محلّلة وطيبة لنا، ويحلّ منها المنكح والمسكن والمتجر، والخُمس ينتقل إلىٰ ذمّة المنقول عنه.

والأمر الآخر الذي نراه هو: أنّ هذا الحكم مسألة سياسية مفادها: أنّ أموال الدول المعاصرة كلّها أموال الإمام عليه السلام إمّا بالملك أو القيمومة والولاية لقوله عليه السلام: «الأرض كلّها لنا»، الوارد في صحيحة الكابلي. فكلّ تصرّفات الناس في الأفياء والأنفال والغنائم ولا سيّما في عصر الصدور تُعَدّ حسب مفاد هذه الروايات تصرفاً في مظالم آل محمّد، لأنّهم عليهم السلام هم القيّمون علىٰ البشريّة، فالناس كلّهم يأكلون من هذه المظالم، وهذا يؤثّر في مناكحهم ومساكنهم ومتاجرهم.

ولا سبيل لاجتناب هذه المظالم؛ فإنّ اجتناب هذه المظالم لا يتمّ إلّا بمقاطعة الدولة والحياة الاقتصادية والاجتماعية عموماً. وهو مما لا سبيل إليه، ولا يخصّ هذا الابتلاء موظفي الدولة فقط بل يعمّ سائر الناس.

وروايات التحليل ناظرة في الغالب إلىٰ هذه الحالات، وتحليل أتباع أهل البيت عليهم السلام من هذه المظالم التي يدخلها الناس، رغم إرادتهم بحكم ضرورات الحياة.

وممّا يؤيّد ذلك أنّ الروايات جاءت علىٰ قسمين: قسم من الروايات يتعلّق بالأفياء والأنفال وآخر بالخُمس.

أمّا الأوّل فمفاده التحليل لشيعة أهل البيت في كلّ الأموال التي تكون في أيديهم أو انتقلت إليهم من غيرهم. كما لو أنّ أحداً أخذ جارية من مغنم أو باع الجارية أو وهبها لأحد من شيعة أهل البيت أو كانت بِدءاً تحت يده كما في رواية الفضلاء الثلاثة في غوص البحرين و هي من ولايات الإمام.

فهذه الروايات ناظرة إلىٰ هذه المشكلة الناشئة من قيام وسيطرة الأنظمة الجائرة واستيلائها على الأسواق والأفياء والأنفال وبيت المال... ومن هذه الروايات كما ـ ذكرنا قبل قليل ـ صحيحة أبي بصير وزرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام والتي ورد فيها أنّه قال عليه السلام: «قال أمير المؤمنين: هلك الناس [ليس الشيعة] في بطونهم وفروجهم؛ لأنّهم لم يؤدّوا إلينا حقّنا، والرواية عامّة فيها الفيء والمغانم والأنفال.

قال رجل ـ وأنا حاضر ـ: حلّل لي الفروج أبو عبدالله فقال له الرجل: ليس يسألك أن يعترض الطريق إنّما يسألك خادماً يشتريه أو امرأة يتزوّجها... أو ميراثاً يصيبه أو تجارة أو

شيئاً لشيعتنا حلال، الشاهد فيهم والغائب والميّت والحيّ وما يولد منهم إلى يوم القيامة، أما والله لا يحل إلّا لمن أحللنا له».

ومنها: رواية الرقّي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سمعته يقول: الناس كلّهم يعيشون في فضل مظلمتنا إلّا أنّا أحللنا شيعتنا من ذلك»[1]. فهي كذلك واضحة الدلالة فيما ذهبنا إليه.

وكذا صحيحة الفضل عن أبي عبدالله قال: «من وجد برد حبّنا في كبده فليحمد الله على أوّل النعم....»[2] إلى أن قال: «قال أمير المؤمنين لفاطمة عليها السلام: أحلّي نصيبك من الفيء لآباء شيعتنا ليطيبوا...».

وصحيحة الفضل هذه لا تخلو من الدلالة على أنّ دائرة التحليل أوسع من الشيعة، وتشمل من وجد برد حبّهم عليهم السلام في نفسه، فيكونوا في حلٍّ من الأموال العامّة التي يتولّاها أهل البيت عليهم السلام في أموال بيت المال والأفياء والأنفال والأخماس التي يستولي عليها الظالمون.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٦، ص ٣٨٠ ورواه الصدوق بإسناده عن داود بن كثير الرقّي...
٢. *نفس المصدر*، ص ٣٨١.

الفصل الثالث

أقسام الدُور في الإسلام

الدور في الإسلام

التقسيم السياسي للعالم

ومن مباحث الجهاد الأخرىٰ النظرة الفقهيّة في التقسيم السياسي للعالم، فالعالم الذي نعيش فيه اليوم يقسّمه الإسلام سياسياً إلىٰ أقسام، يسمّيها الفقهاء بـ«الدور» وهي:

دار الإسلام

ودار الحرب

ودار العهد

ودار الهدنة ودار الصلح... وغيرها.

وهذا البحث مقتنص من مختلف الأبحاث التي تقع في بحث الجهاد.

ثم إنّ الملاك في هذا التقسيم ملاك سياسي، لا تخلو الساحة العالمية من واحد من حالاته، وهي ثلاث:

الحرب

السلم

الصلح «العهود والإتّفاقيّات» الحالة الوسط بين الحرب والسلم.

والمحور الذي تتحقّق من ورائه الحالات الثلاث الآنفة هو «الدعوة» والذي يعدّ بنفسه أيضاً الفارق بين التقسيم السياسي الفقهي، والتقسيم السياسي القائم للعالم هذا اليوم. فهل أنّ

الدول الكبرىٰ التي تنطلق في تقسيم العالم السياسي من خلال طريقتها في حيازة الثروات والمعادن أو من خلال التمدّد العسكري تواجه «الدعوة» بالحرب أم بالسلم أم بالصلح ؟

فكيف نتعامل مع هذا العالم الذي يتعامل مع الدعوة بواحد من هذه الحالات الثلاث السابقة ؟ إذ لا شكّ أنّ أسلوب التعامل يختلف من دولة أو كيان إلى دولة أو كيان آخر.

فأسلوبنا مع إسرائيل يختلف عنه مع أمريكا ومع الهند مثلاً، أو لبنان يختلف عنه أيضاً مع نظام صدام، ومع الدولة الإسلامية مع غير الإسلامية وهكذا...

وبعد هذا البيان الابتدائي نبدأ بدراسة التقسيم السياسي للعالم.

١ـ دار الإسلام

دار الإسلام هي الشطر الأوّل أو المساحة الأُولىٰ في هذا التقسيم، وهنا نسأل ما هي دار الإسلام؟

والجواب: هي الدار التي تشمل المناطق الثلاث الآتية ـ كما أفاد العلّامة الحلي ﷺ في التذكرة[1] ـ:

١ ـ المناطق التي تمّ فتحها بالقوّة.

٢ ـ المناطق التي دخل فيها الإسلام من غير إيجاف ولا قتال.

٣ ـ المناطق التي استحدثها المسلمون كبغداد والبصرة والكوفة.

وهناك عدّة نظريّات أُخرىٰ تتناول تحديد هذه الدار نذكرها ثمّ نناقش طريقة تحديد كلّ منها.

وإنما ذهبنا الى تصوّر هذه النظريات وطريقة تحديدها؛ لأنه لم يَرِد لدار الاسلام تحديد ظاهر في الآيات أو الروايات؛ لأنّها ليست مثل الصلاة والصوم وغيرهما مما ورد له تحديد شرعي مثلاً.

وها هي التصوّرات المختلفة لدار الإسلام «النظرية والأساس العلمي». والأحكام المترتّبة علىٰ موضوعها:

---

١. *التذكرة*، ج ١، ص ٤٤٥ ـ ٤٤٦، الطبعة الحجريّة القديمة.

النظريات المختلفة في تحديد دار الإسلام:

هناك مجموعة نظريّات في تحديد دار الإسلام، وهي كالآتي:

النظريّة الأُولىٰ: أنّ دار الإسلام هي المناطق الخاضعة لنفوذ الإسلام السياسي، والتي يقيم فيها المسلمون شعائر الإسلام، وينفذّون فيها أحكامه بحريّة، فأيّة منطقة علىٰ وجه الأرض يمارس فيها الإسلام أحكامه وحدوده ونفوذه السياسي فهي من دار الإسلام. وهذا التصور في رأي الشيخ محمد عبده أقرب الآراء إلى نصوص جمهور الفقهاء.

يقول الشيخ محمد عبده، في *تفسير المنار*:

«إنّ كل ما دخل من البلاد في محيط سلطان الإسلام ونفذت فيها أحكامه وأُقيمت، قد صار من دار الإسلام ووجب على المسلمين عند الاعتداء عليه أن يدافعوا عنه وجوباً عينياً كانوا كلهم آثمين بتركه، وإنّ استيلاء الأجانب عليه لايرفع عنهم وجوب القتال لاسترداده وإن طال الزمان. فعلىٰ هذا الرأي يجب على مسلمي الأرض إزالة سلطان جميع الدول المستعمِرة لشيء من الممالك الإسلامية وإرجاع حكم الإسلام إليها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً. وعجزهم الآن عن ذلك لا يسقط عنهم وجوب توطين أنفسهم عليه، وإعداد ما يمكن من النظام والعدّة له، وانتظار الفرص للوثوب والعمل.

وهذا الرأي يوافق القاعدة التي وضعها أحد وزراء الإنجليز للتنازع بين المسلمين والنصارىٰ في الغلب والسلطان وهي (ماأخذ الصليب من الهلال لا يجوز أن يرجع إلى الهلال، وماأخذ الهلال من الصليب يجب أن يعود إلى الصليب) وعلى هذا يجري اليهود الذين يطالبون بإعادة ملك إسرائيل إلى بلاد فلسطين، بل هم لا يكتفون بإعادة الملك، نعم الملك، بل يطلبون جعل الملك ـ بالكسر ـ وسيلة له، فهم يحاولون سلب رقبة الأرض من أهلها العرب بمساعدة الانجليز. ونحن معاشر المسلمين نتكر على الانجليز واليهود ما ذكر، ونعده غلوّاً وبغياً وأثرة منهم، ومن قلّة الإنصاف أن نرضىٰ لأنفسنا ما تنكره على غيرنا. دع ما في الدعوة إلى هذا المطلب الكبير من الغرر والتغرير»[1].

---

١. *تفسير المنار*، ج ١، ص٣١٦.

وعليه فإن قوام (دار الإسلام) بالسلطان والنفوذ السياسي للإسلام ـ كما أنّ دار الكفر هي الدار التي يحكمها الكفر ويمارس فيها النفوذ والسلطان السياسي.

ومن هذه المسألة نشتقّ مسألة أخرىٰ، وهي تنفيذ أحكام الله تعالىٰ وحدوده؛ فإنّ السلطان السياسي إذا كان للإسلام في بلد فلا محالة ينفذ في البلد حكم الإسلام بالتمام وإمارة هذا السلطان (الاستئمان) وسوف يأتي ذلك في مباحث هذا الفصل إن شاء الله تعالىٰ.

فإذا كان الداخل إلى هذا البلد يأخذ الإذن من الإدارة الاسلامية فالبلد من دار الإسلام، واذا كان يأخذ الإذن من الإدارة الكافرة فهو من دار الكفر.

وعلى هذا التصور لابدّ أن يلتزم بأنّ دار الإسلام حالة متغيّرة غير ثابتة؛ لأنّها تدور مدار النفوذ السياسي الفعلي...

وكنتيجة مصداقية لهذا التصوّر، كما يذكر[1] وهبة الزحيلي، أنه لا مانع أن تكون فلسطين بوضعها الفعلي الآن دار حرب وإن كانت في السابق دار إسلام.

النظريّة الثانية: أنّ دار الإسلام تتحدّد ضمن التقسيم الثلاثي للعالم: الحرب والسلم والاتفاقيّات العسكريّة والسياسية.

فإمّا أن نُقِرّ الكفر لاتّفاق بيننا وبينهم، وهذا ما يسمّىٰ بالعهد والهدنة، وإمّا أن نكون معهم في حالة حرب، وما عدا ذلك حالة إسلام.. وهذا التحديد ليس فيه غبش؛ وذلك لأنّه يلوّن العالم ثلاثة ألوان: اللون الأخضر وهو الإسلام، واللون الأحمر وهو الحرب، واللون الأصفر وهو الاتّفاق والعهد. وهو تصوّرٌ ثوري؛ لأنّه قائم على أن كل من لا يقول: لا إله إلّا الله فالأصل معه أن نقاتله إلّا أنْ ندخل معه في إتّفاق صلح أو هدنة[2].

النظريّة الثالثة: أنّ الأساس في تقسيم العالم قائم على أساس (الدعوة) فمهما امتدت (الدعوة) تمتد معها دار الاسلام بشرط ألاّ تكون الدعوة مستهلكة، فالحدود الجغرافية الدقيقة لدار الاسلام على ضوء هذه النظرية مرتبطة بهذا الامتداد، فإذا امتدت الدعوة إلى كندا مثلاً تكون كندا دار إسلام بشرط أن تكون حالة الدعوة غير مستهلكة. وعلى هذا البناء مثلاً تعد

---

١. وهبة الزحيلي، *آثار الحرب*، ص ١٧١.

٢. *العلاقات الدولية في الإسلام*، ص ٥٣.

بعض بلاد أوربا الشرقية دار إسلام وليس دار كفر.

ومما تقدّم بناءً على هذه النظريات الثلاثة يتّضح لدينا تحديدان لدار الاسلام هما:

١ ـ أنّ دار الاسلام هي الدار التي يدخلها الإسلام ويمارس فيها السيادة.

٢ ـ أن دار الاسلام هي المساحة التي تمتد إليها الدعوة ويتواجد فيها المسلمون بشكل غالب، سواء كان هناك نفوذ سياسي لهم أو لم يكن، كأكثر بلاد المسلمين اليوم علىٰ وجه الأرض.

أدلّة التفسير الأوّل لدار الإسلام :

إنّ الأدلّة التي ذكرها العلماء للتفسير الأوّل هي كالآتي:

١ ـ أنهم لا يعنونون الدار التي نحن بصددها بدار المسلمين وإنما يُعَنْونونها بدار الإسلام؛ لأنّ الإسلام هو دار الحكم، والمسلمون هم من يقع عليهم الحكم، فدار الإسلام هي دار الأحكام، والأحكام تدور حيثما وجد الإسلام، فلمّا يقال: دار الإسلام يعنىٰ بذلك الدار التي يحكمها الإسلام، وأمّا دار المسلمين فهي أمر آخر وليس بالضرورة أن يحكمها الإسلام.

٢ ـ لو راجعنا الأحكام الفقهيّة في مسألة الهجرة، نجد أنّ الفقهاء يذكرون أنّ المسلم لو كان يعيش في دار الكفر، ولا يتمكّن من أداء الشعائر، فعليه أن ينتقل إلىٰ دار الإسلام.

ولمّا كانت دار الإسلام هي ما يقابل دار الكفر، فهي ليست المساحة التي يتواجد فيها المسلمون، وإنّما هي المساحة التي يحكمها الإسلام.

فمن هذا التقابل ووجوب الهجرة نستنتج أن دار الإسلام هي ما كان للإسلام فيها سيادة ونفوذ سياسي.

٣ ـ يقول الفقهاء في اللقيط[١] إذا وجد في دار الإسلام فحكمه حكم المسلم، وإن وجد في دار الكفر حيث يكثر فيها المسلمون وحيث يحتمل أن تكون ولادته من مسلم فهو كذلك. وهذا الحكم الذي يذكره الفقهاء للقيط دار الكفر، يكتشف منه أن من الممكن أن يوجد مسلمون ويغلب عددهم في دار الكفر ويترتب على تواجدهم وغلبة عددهم، وعليه فدار الإسلام لا تتقوّم بتواجد المسلمين وترتّب الأحكام على هذا التواجد.

---

١. وهو ما كان دون سنّ البلوغ.

٤ ـ الاستجارة والاستئمان:

مما لا شكّ فيه أنّ منح الجوار والأمان من أحكام دار الإسلام؛ ولهذا فإنّ غير المسلم إذا دخل بلاد المسلمين يدخل في ذمّتهم وجوارهم، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾[1]. والإجارة والتأمين من متطلّبات السيادة، والأمر بالإجارة في آية التوبة يتطلّبها.

إذن دار الإسلام هي الدار التي يسود فيها الإسلام ويحكمها.

أدلة التفسير الثاني لدار الإسلام:

وفي المقابل يذكر القائلون في تفسير دار الإسلام ـ بأنها المساحة التي يتواجد فيها المسلمون ـ عدّة أدلّة منها:

١ ـ **لزوم التالي الفاسد**: إذ لو جعلنا قوام دار الإسلام النفوذ السياسي والحكم، يلزم منه أنه في بعض فترات التاريخ لا توجد دار للإسلام، وهذا بالضرورة خلاف الثابت تاريخياً.

٢ ـ أنّ هذا الاختلاف في تفسير دار الإسلام يمكن أن يُحسم من خلال الآثار المترتّبة عليها: فهناك عدة أحكام موضوعها هذا المصطلح المتشرّعي الذي تكوّن من خلال موضوعيته لها، فلنر أنّ هذه الاحكام هل تترتّب على النفوذ السياسي للإسلام أم تترتّب على الوطن الذي يتواجد فيه المسلمون؟

ومن خلال التأمل اليسير يلحظ أنّ هذه الأحكام مترتّبة على الوطن الذي فيه غالبية المسلمين، لا على المساحة التي يحكمها الإسلام، وأن هذه الأحكام هي غير الأحكام الخاصة بالولاية والسيادة.

ثمّ إنّ هذه الأحكام المرتبطة بالوطن الذي يتواجد فيه المسلمون منها ما هو فرديّ وعباديّ خاصّ مثل:

١ ـ **أحكام اللحوم والجلود**: كما في رواية إسحاق بن عمّار، عن العبد الصالح عليه السلام أنّه قال: لا بأس بالصلاة في الفرا اليماني وفيما يصنع في أرض الإسلام، قلت: فإن كان فيها غير أهل

---

١. سورة التوبة: ٦.

الاسلام ؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس.

ومن المعلوم أنّ مثل هذه الأحكام لا علاقة لها بسيادة الإسلام، وغير مترتّبة علىٰ نفوذه، بل هي مترتّبة على المناطق التي يتواجد فيها المسلمون.

٢ ـ **أحكام الالتقاط**: فهي أيضاً مرتبطة بالتواجد الإسلاميّ، فلو التقط طفل في بلد إسلامي يكثر فيه المسلمون كغزّة أو دمياط مصر مثلاً أو أي مدينة من مدن تركيا، فمّا لا شكّ فيه أن يحكم بإسلامه، سواء كانت هناك سيادة للإسلام في ذلك البلد أو تلك المدينة أم لم تكن.

٣ ـ **أحكام الهجرة**: فقد ذُكر من أحكامها أنّ الإنسان لو تعذّر عليه إقامة الشعائر في دار الحرب، وجب عليه أن يهاجر منها إلىٰ بلد من بلاد المسلمين.

وقد أرجع صاحب *الجواهر* بدون خلاف ملاك وجوب[1] الهجرة هذه إلىٰ وجود الكفر لا إلىٰ عدم سيادة الإسلام، وعليه فإذا انتفى الكفر يصحّ البقاء، وتشرع الإقامة؛ وذلك لأنّه علىٰ ملاك السيادة والحكم لا يوجد للإسلام إلّا بلد أو بَلَدان في هذا العالم الكبير. علىٰ خلاف ما يذكر للإسلام من بلاد كثيرة في الواقع الخارجي.

٤ ـ **أحكام الدفاع***: فإنه من أحكام دار المسلمين أو بيضة الإسلام حينما تتعرّض لهجوم عدوّ. وهو واجب على الجميع على نحو الكفاية سواء كانت هناك سيادة للمسلمين أم لم تكن.

ومنها ماهو من شؤون الدولة الاسلامية إذا كانت هناك سيادة للإسلام في الوطن الاسلامي وخصوصياتها، إلاّ أنّها أحكام ليست بشرط لدار الإسلام، مثل الاستئمان والمرابطة من أجل حفظ الحدود والثغور والسلطان السياسي.

ويقع الكلام فيها على التوالي:

أ ـ المرابطة:

وهي من أحكام النفوذ السياسي للإسلام، وتُعرَّف بأنّها الإرصاد لحفظ الثغور وللإعلام.

---

١. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ٣٥.

* إن احكام الدفاع الواجب من أحكام دار المسلمين «بيضة الإسلام» وهو الأصحّ؛ إذ لا أقلّ من ورود هذا المصطلح على لسان الإمام عليه السلام واشتهاره بين المتشرّعة أكثر من اشتهار دار الإسلام. والرواية في الصفحة ٤٨٨ عن يونس قال: سأل أبا الحسن عليه السلام ...الخ.

والمرابط هو غير المقاتل؛ وذلك لاختلاف المهمّة المناطة بهما. وقد ذكر صاحب *الجواهر* للثغور شرطين يشكلان بمجموعهما الحدّ التام للمرابطة وهي:

١ ـ أنّ الثغور هي الحدود المشتركة بين دار الإسلام ودار الكفر.

٢ ـ أنّ الثغور هي كلّ نقطة متعرّضة لهجوم العدو، أي ما كان لها وضع جغرافي يسمح للعدو أن يهاجمه ويباغته.

وهذه هي عبارة صاحب *الجواهر* ﷺ: «لحفظ الثغر الذي هو الحدّ المشترك بين دار الشرك ودار الإسلام كما في *التنقيح*، أو كلّ موضع يخاف منه كما في *جامع المقاصد*، أو هما معاً كما في *المسالك* قال: الثغر هنا الموضع الذي يكون بأطراف بلاد الإسلام بحيث يخاف هجوم المشركين منه على بلاد الإسلام، وكلّ موضع يخاف منه يقال له: ثغر لغة»[1].

ومهما تكن خطورة هذه الحدود المأخوذة فيها إلاّ أنها مع ذلك ليست بذات مهمة قتالية. ولو اتفق أنّ المرابط أحوجه الوضع إلى القتال فهنا يتحوّل دوره من دور المرابط إلى دور القتال الواجب.

وممّا يدلّ على ذلك ما رواه الشيخ الطوسي عن محمّد بن عيسى، عن يونس قال: «سأل أبا الحسن عليه السلام رجلٌ ـ وأنا حاضر ـ فقلت له: جعلت فداك إنّ رجلاً من مواليك بلغه أنّ رجلاً يعطى سيفاً وقوساً في سبيل الله، فأتاه فأخذهما منه وهو جاهل بوجه السبيل. ثمّ لقيه أصحابه فأخبروه أنّ السبيل مع هؤلاء لا يجوز، وأمروه بردّهما؟ قال: فليفعل، قال: قد طلب الرجل فلم يجده وقيل له: قد قضى الرجل؟ قال: فليرابط ولا يقاتل، قال: مثل قزوين وعسقلان والديلم وما أشبه هذه الثغور، فقال: نعم، قال: فإن جاء العدوّ إلى الموضع الذي هو فيه مرابط كيف يصنع؟ قال: يقاتل عن بيضة الإسلام. قال: يجاهد؟ قال: لا، إلاّ أن يخاف على دار المسلمين*، أرأيتك لو أنّ الروم دخلوا على المسلمين لم ينبغ لهم أن يمنعوهم، قال: يرابط ولا يقاتل، وإن خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل، فيكون قتاله لنفسه ليس

---

١. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ٣٨.

*. دار المسلمين: هذا المصطلح الشرعي الذي ورد على لسان الإمام عليه السلام حسب هذه الرواية هو الأساس الصحيح في تحديد دار الاسلام بانها المساحة التي تقع تحت نفوذ المسلمين وحمايتهم. وكذلك رواية عبدالله بن سليمان في وسائل الشيعة، ج ١٥، ب ٢٥، ص ٧٩، فراجع.

للسلطان؛ لأنّ في دروس الإسلام دروس ذكر محمّد ﷺ»[١].

وتدل هذه الرواية علىٰ أنّ مهمّة المقاتل غير مهمّة المرابط، فإذا ورد حكم في أمثال هذه النصوص التي تتكلّم عن دار الإسلام والمسلمين فهي أحكام تخصّ هذا النفوذ والسلطان السياسي للإسلام، ولا يعني الحكم بها أنّها من شروط دار الاسلام.

وروى الصدوق في العلل عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن محمّد بن عيسىٰ نحوه إلّا أنّه قال: «فإن جاء العدو الىٰ الموضع الذي فيه مرابط كيف يصنع؟ قال: يقاتل عن بيضة الإسلام لا عن هؤلاء».

وروى الكليني ذلك، عن علي بن إبراهم، عن محمّد بن عيسىٰ، عن يونس، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام نحوه، وعن علي، عن أبيه، عن يحيىٰ بن أبي عمران، عن يونس عن الرضا عليه السلام نحوه أيضاً[٢].

حكم المرابطة:

لقد اختلف العلماء في تحديد حكم المرابطة: فمنهم من قال: إنّها مستحبّة، ومنهم من قال: إنّها واجبة علىٰ نحو الكفاية. والروايات علىٰ الاستحباب كثيرة ينقلها صاحب ***الجواهر*** رحمه الله مثل: ما في *المنتهى* عن سلمان، وفي *كنز العمال* عن فضالة بن عبيد، وفي ***تيسير الوصول*** عن ابن عباس، وكلّها عن رسول الله ﷺ، حيث وردت على التوالي كالآتي:

١ ـ عن رسول الله ﷺ: «رباط ليلة في سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه، فإن مات جرىٰ عليه عمله الذي كان يعمل وأُجري عليه رزقه، وأُمنَ الفتّان»[٣].

٢ ـ عن فضالة بن عبيدة قال: إنّ رسول الله ﷺ قال: «كلّ ميّت يختم علىٰ عمله إلّا المرابط في سبيل الله فإنّه ينمو له عمله إلىٰ يوم القيامة ويؤمن من فتّان القبر»[٤].

٣ ـ عن ابن عبّاس قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «عينان لا تمسّها النار: عين بكت

---

١. نفس *المصدر*، ج ١١، ص ٢٠، ب ٦، من أبواب جهاد العدوّ الحديث ٢. وراه الصدوق في *العلل* ص ٦٠٣، ح ٧٢.

٢. *نفس المصدر*، ج ١٥، ب ٦، باب حكم المرابطة، ر ٢، ص ٢٩ ـ ٣١، طبعة آل البيت عليهم السلام.

٣. ***جواهر الكلام***، ج ٢١، ص ٤٠ عن كنز *العمّال*، ج ٢، ص ٢٥٣، ح ٥٣٧٨.

٤. *نفس المصدر*، ج ٢١، ص ٤٠ عن كنز *العمّال* أيضاً، ج ٢، ص ٢٥٧، ح ٥٣٧٨.

من خشية الله، وعين باتت تحرس في سبيل الله»[١].

وأمّا الروايات التي استفيد منها الوجوب الكفائي فمثل:

١ ـ ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ، عن محمّد بن يحيىٰ، عن عبدالله بن المغيرة، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبدالله عليه‌السلام ، قال: سألته عن رجل دخل أرض الحرب بأمان فغزا القوم الذين دخل عليهم قومٌ آخرون؟ قال: على المسلم أن يمنع نفسه ويقاتل عن حكم الله وحكم رسوله، وأمّا أن يقاتل الكفّار علىٰ حكم الجور وسنّتهم فلا يحلّ له ذلك»[٢].

والرواية ضعيفة السند.

٢ ـ وما رواه أيضاً بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيىٰ، عن إبراهيم بن هاشم، عن عليّ بن معبد، عن واصل، عن عبدالله بن سنان قال: قلت لأبي عبدالله عليه‌السلام : جعلت فداك ما تقول في هؤلاء الذين يُقتلون في هذه الثغور؟ فقال: الويل يتعجّلون قتلة في الدنيا وقتلة في الآخرة، واللهِ ما الشهيد إلّا شيعتنا ولو ما توا علىٰ فرشهم»[٣]، ويدلّ علىٰ بعض المقصود ما ورد أيضاً في ب٧، وب١٢، ب١٣، من أبواب جهاد العدوّ.

ولكن الرواية ضعيفة السند بواصل.

٣ ـ خبر محمد بن عيسىٰ المروي، عن قرب الإسناد «عن الرضا عليه‌السلام عن رجل من هؤلاء مات، وأوصى أن يدفع من ماله فرس وألف درهم وسيفان يرابط عنه ويقاتل في بعض هذه الثغور، فعمد الوصي ودفع ذلك كلّه الى رجل من أصحابنا فأخذه منه وهو لا يعلم، ثمّ علم أنه لم يأن لذلك وقت بعد، فما تقول يحلّ له أن يرابط عن الرجل في بعض هذه الثغور أم لا؟ فقال يردّ إلى الوصي ما أخذه منه ولا يرابط، فإنّه لم يأنِ لذلك وقت بعد، فقال يونس: فإنّه لم يعرف الوصيّ. قال: يسأل عنه. قال: فقد سأل عنه فلم يقع عليه كيف يصنع يقاتل أم لا؟ فقال الرضا عليه‌السلام : إذا كان ذلك كذلك فلا يقاتل عن هؤلاء ولكن يقاتل عن بيضة الإسلام؛ فإن ذهاب بيضة الإسلام دروس ذكر محمد وآله»[٤].

---

١. *نفس المصدر*، ج٢١، ص٤٠، عن *تيسير الوصول*، ج١، ص٢٢٣.

٢. *نفس المصدر*، ج١٥، ب٦، ص٣١، ح٣، وح٤، باب حكم المرابطة في سبيل الله، طبعة آل البيت عليهم‌السلام .

٣. *نفس المصدر*.

٤. *نفس المصدر*، ب٦.

ويحمل علىٰ ذلك أيضاً روايات النذر للمرابطة[1] مثل رواية علي بن مهزيار وإن كانت ضعيفة السند هي الأخرىٰ.

وبذلك فإنّ المرابطة مستحبّة بذاتها في دولة الحقّ مالم تتعرّض الثغور لخطر الهجوم من قبل العدو، فإذا تعرضت الثغور لخطر الهجوم من قبل العدو، فتجب المرابطة دفاعاً عن بيضة الإسلام، ودليله واضح وتؤيده الروايات السابقة.

ب ـ الاستئمان:

وهو من أحكام دار الإسلام والنفوذ السياسي له، ويقصد منه ـ كما ذكرنا ـ طلب الأمان والجوار من المسلم لدخول دار الإسلام. والكافر الحربي من حيث الأساس لا أمان له مطلقاً، ولكن يجوز لإمام المسلمين أن يعطيه أماناً علىٰ نفسه وماله وعرضه، سواء كان الكافر في مركزه أو في بلد الإسلام في حرب أو في سلم، في تجارة أو غير ذلك. ويجوز للكافر أن يطلب الأمان من المسلمين ويرجع إلىٰ مأمنه فيكون في جوار إمام المسلمين أو في ذمّة المسلمين أنفسهم.

وهذه هي نقطة ارتباط الموضوع بالبحث؛ لأنّ هذه الأحكام من أحكام الدولة الإسلامية، بلحاظ ما لها من نفوذ وسلطان سياسي، لأنّه لا بدّ لكي يمارس ذلك ويعطيه أن يكون لأتباعه قوّة وسيادة، وإلّا كيف يأخذ إمام المسلمين أمان الكفّار علىٰ ذمّته وعهدته إذا لم يكن له ذلك. والدليل على جواز الاستئمان والجوار من الكتاب والسنّة آياتٌ وروايات نذكر منها:

١ ـ من الكتاب:

قوله تعالىٰ: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَه»[2].

فـ(أَجِرْهُ) لا يُفيد وجوب الإجارة هنا وإنّما يفيد رفع الحظر المتوهّم، أي لا بأس بذلك؛

---

١. نفس *المصدر*، ب ٥، باب حكم من نذر مالاً للمرابطة أوصى به.

٢. سورة التوبة: ٦.

إذ لعلّه يسمع كلام الله أو يهتدي إلى الحقّ.

٢ ـ ومن السنّة:

روايات كثيرة في الباب العشرين والواحد والعشرين من كتاب الجهاد، من كتاب *الوسائل* في هذا المعنىٰ، منها الصحيح والضعيف، منها مارواه:

١ ـ محمّد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: ما معنىٰ قول النبيّ صلى الله عليه وآله: يسعىٰ بذمّتهم أدناهم؟ قال: لو أنّ جيشاً من المسلمين حاصروا قوماً من المشركين فأشرف رجل فقال: أعطوني الأمان حتّىٰ ألقىٰ صاحبكم وأناظره، فأعطاه أدناهم الأمان وجب علىٰ أفضلهم الوفاء به»[1].

وقوله: «فأعطاه أدناهم الأمان» يدلّ علىٰ جوازه.

٢ ـ محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ، عن محمّد بن يحيىٰ، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن قريتين من أهل الحرب، لكلّ واحدة منهما مَلِك علىٰ حدة حتّىٰ اقتتلوا ثمّ اصطلحوا، ثمّ إنّ أحد الملكين غدر بصاحبه فجاء إلى المسلمين فصالحهم علىٰ أن يغزوا تلك المدينة، فقال أبو عبدالله عليه السلام: لا ينبغي للمسلمين أن يغدروا ولا يأمروا بالغدر، ولا يقاتلوا مع الذين غدروا، ولكنّهم يقاتلون المشركين حيث وجدوهم، ولا يجوز عليهم ما عاهد عليه الكفّار»[2].

والرواية دالّة علىٰ جواز إعطاء الأمان، ودالّة أيضاً علىٰ حرمة الغدر.

والروايتان ظاهرتان أيضاً في أن الاستئمان حكم مترتّب علىٰ دار الإسلام التي للإسلام فيها نفوذ وسلطان سياسي وهي الدولة الإسلامية، لا أن يكون الملاك فيها كثرة المسلمين أو اغلبيتهم؛ لأن اعطاءه يستلزم قوّتهم ومنعتهم ونفوذهم.

٣ ـ النبوي المشهور عند الفريقين: «المؤمنون بعضهم أكفاء بعض، تتكافأ دماؤهم ويسعىٰ بذمّتهم أدناهم»[3].

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١٥، ب ٢٠، ر ١، باب جواز إعطاء الأمان. طبعة آل البيت والأحاديث ١، ٢، ٣، ٦ دالّة علىٰ ذلك، والحكم من مسلّمات الفقه.

٢. *نفس المصدر*، ب ٢١، ر ١، ص ٦٩، باب تحريم الغدر والقتال مع الغادر. طبعة آل البيت عليهم السلام.

٣. *نفس المصدر*، ص ٦٩.

٤ ـ خبر مسعدة بن صدقة: وعنه، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبدالله عليه السلام: «انّ علياً أجاز أمان عبد مملوك لأهل حصن من الحصون، وقال: هو من المؤمنين»[١].

والرواية وإن كانت صريحة في إجارة حصن إلّا أنها ضعيفة سنداً بمسعدة نفسه أولاً، وضعيفة دلالة؛ لأن الإمام عليه السلام استعمل فيها حقّه فأجازه.

وأما رواية[٢] طلحة بن زيد، عن أبي عبدالله، عن أبيه عليهما السلام قال: «قرأت في كتاب لعليّ عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب: أنّ كل غازية غزت بما يعقّب بعضها بعضها بالمعروف والقسط بين المسلمين، فإنّه لا تجاز حرمة إلّا باذن أهلها، وإنّ الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم، وحرمة الجار على الجار كحرمة أمه وأبيه، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلّا على عدل وسواء».

فهي وإن كانت ضعيفة بطلحة؛ لأنّه تَبَرِيّ إلّا أنها مؤيدة لرأي أبي الصلاح الحلبي، الذي ذهب الى خلاف المشهور في هذه المسألة كما سيتبين فيما بعد.

هذا وقد نفى الخلاف صاحب *الجواهر* رحمه الله بين الطائفة بل بين المسلمين على مشروعيته، ونقل على نفي الخلاف إجماع *المنتهى* بقسميه[٣].

وجوب الوفاء وحرمة الغدر:

هذه الإجارة التي عرفنا حكمها ابتداء تُصبح واجبة فيما لو وقعت، ويدلّ على ذلك من الكتاب قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٤]، وذلك لوجوب الوفاء بالعقد.

وهكذا إذا كانت الاجارة عهداً فيجب الوفاء بها؛ لوجوب الوفاء به. قال تعالى:

﴿والَّذِينَ هُم لِأَماناتِهِم وَعَهدِهِم راعُونَ﴾[٥].

---

١. *نفس المصدر*، ب ٢٠، ص٦٧، ر ٢.
٢. *نفس المصدر*، ب ٢٠، ص٦٨، ر ٥.
٣. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص٩٢.
٤. سورة المائدة: ١.
٥. سورة المؤمنون: ٨.

وقال تعالىٰ: ﴿وَأَوفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ العَهدَ كانَ مَسؤُولاً﴾[١].

والوفاء الواجب هو ما قطعه المتعهّد علىٰ نفسه، أمّا عهد الآخرين عليه فلا يجب إلّا في إجارة الكافر؛ إذ هو واجب علىٰ عامّة المسلمين وعلىٰ إمامهم أيضاً، وهو خلاف الأصل.

ويدلّ على وجوبها من السُنّة الشريفة مايلي:

١ ـ خبر السكوني:

محمد بن يعقوب، عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: «ما معنىٰ قول النبي صلى الله عليه وآله: يسعىٰ بذمّتهم أدناهم؟ قال: لو أنّ جيشاً من المسلمين حاصروا قوماً من المشركين فأشرف رجل فقال: أعطوني الأمان حتّى ألقىٰ صاحبكم وأناظره، فأعطاه أدناهم الأمان وجب علىٰ أفضلهم الوفاء به»[٢].

٢ ـ خبر حبّة العَرَني:

وبإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيىٰ، عن سلمة، عن يحيىٰ بن إبراهيم، عن أبيه، عن جدّه، عن حبّة العرني قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من أئتمن رجلاً على دمه ثم خاس به فأنا من القاتل بريء وإن كان المقتول في النار»[٣].

٣ ـ خبر عبدالله بن سليمان:

وعنه، عن أبيه، عن يحيىٰ بن عمران، عن يونس، عن عبدالله بن سليمان قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ما من رجل آمن رجلاً على ذمّة ثم قتله إلّا جاء يوم القيامة يحمل لواء الغدر»[٤].

والنوفلي في خبر السكوني الأول وإن كان ممن رُمي بالغلو في آخر حياته، إلّا أن الشيخ النوري في *المستدرك* يعتبر رواياته؛ لأجل أن جُلّ مشايخنا ـ كما يقول ـ يروون عنه ولم يروَ فيه قدح، وغلوه في آخر حياته لا يضرّه؛ لأن رواياته قبل أن يبتلىٰ بالغلوّ كثيرة.

وأما نحن فنميل إلى الأخذ بروايات النوفلي؛ لما عرفت، ولزوم سقوط روايات السكوني

---

١. سورة الأسراء: ٣٤.

٢. *وسائل الشيعة*، ج١٥، ص٦٦، ر١، ب٢٠.

٣. *نفس المصدر*، ص٦٨، ر٦، ب٢٠.

٤. *نفس المصدر*، ص٦٧، ر٣.

لو لا الأخذ برواياته. ومع هذا فالخبر مشهور عند الطرفين.

وسَلَمة في خبر حبّة العَرَني هو سلمة بن محمد كوفي وثّقة النجاشي في *رجاله* والعلامة في *الخلاصة*، وهو ممن يروي عن أبي الحسن عليه السلام.

وأما حبّة نفسه فلم يرد فيه توثيق إلّا أنّ ابن داود نسب الى الكشّي أنه ممدوح، وذكر السيد الخوئي رحمه الله في معجمه أن نسخة الكشي خالية عن ذكره ومدحه فهو سهو، وقال: «أو أنه كان موجوداً في نسخته بعنوان حبّة العرني»[1].

ودلالة الرواية على نكث العهد واضحة حيث إنّ معنىٰ خاس ذلك.

وأما خبر عبدالله بن سليمان فهو واضح الدلالة على حرمة الغدر. وعبدالله بن سليمان هو الصيرفي؛ لأنه صاحب كتاب، دون غيره من المسَمَّين بعبدالله بن سليمان فلا محالة يكون المنصرف إليه عند إطلاق اللفظ؛ لاشتهاره ومعروفيته[2].

ولا يبعد اتحاده مع عبدالله بن سليمان العبسي[3]، ويونس هو يونس بن عبدالرحمن ثقة.

ويحيىٰ بن عمران أنّ الصحيح فيه هو يحيىٰ بن أبي عمران كما في *التهذيب*، ذكر ذلك السيد الخوئي أيضاً[4]، وهو إن كان وكيل الإمام الجواد عليه السلام فالوكالة لا تلازم الوثاقة، ووروده في تفسير علي بن إبراهيم القمي وإن كان مما التزم بوثاقة من جاء فيه إلّا أنّه رحمه الله عدل عن هذا الالتزام فيما بعد. وعلى أي حال فالرجل متّحد مع يحيىٰ بن أبي عمران الهمداني[5].

الأقوال في المسألة:

وقد اختلفت أقوال فقهائنا في الإجارة، فمنهم من جعلها مشروطة بإذن سلطان الجهاد، ومنهم من قبلها بشكل مطلق، ومنهم من نهج فيها نهجاً وسطاً، وهاهي كالآتي:

١ ـ أما القول الأول فقد ذهب اليه أبو الصلاح الحلبي في *الكافي*، وهذه هي عبارته:

---

١. *معجم رجال الحديث*، ج ٤، ص ٢١٤، (٢٥٤٦).
٢. *نفس المصدر*، ج ١٠، ص ٢٠٠، (٦٨٩٦).
٣. *نفس المصدر*، ص ٢٠١، (٦٩٠٠).
٤. *نفس المصدر*، ج ٢٠، ص ١٨٣.
٥. *نفس المصدر*، ص ٢٦ ـ ٢٨ (١٣٤٤٣).

«...فإن أجار بغير إذنه [بغير اذن سلطان الجهاد] أثم ووجبت إجازة جواره، ولم تحقر ذمته وإن كان عبداً، وأمسك عمّن أجاره من الكفار حتّى يسمع كلام الله، فان أسلم وإلّا أبلغ مأمنه»[١].

وقد علق عليه صاحب *الجواهر*رحمه الله بأنه واضح الفساد[٢] بعدما عرفت[٣]؛ وهي أخبار الجواز المطلقة التي اعتمدها فيما ذهب إليه.

وأما الاخبار الأُخرىٰ التي تنتهي إلى هذا القول، كخبر طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عن أبيه عليهما السلام والذي جاء فيه:

«قرأت في كتاب لعليّ عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب: أنّ كلّ غازية يعقب بعضها بعضاً بالمعروف والقسط بين المسلمين، فإنّه لا يجار حرمة إلّا بإذن أهلها، وإنّ الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم، وحرمة الجار على الجار كحرمة أمه وأبيه، ولا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلّا على عدل وسواء».

وفي المحكي عن *نهاية* ابن الأثير ومنه كتابه بين قريش والأنصار: «وإن سالم أحد من المؤمنين فلا يسالم مؤمن دون مؤمن» أي لا يصالح واحد دون أصحابه، وإنّما يقع الصلح بينهم وبين عدوهم باجتماع ملإهم على ذلك. فقد علّق على هذه الأخبار أيضاً صاحب *الجواهر*رحمه الله بقوله: «لكن ذلك كلّه كما ترى، هو في غير ما نحن فيه»[٤] لأننا في صدد جواز الإجارة، والخبران في الصلح.

٢ ـ وأما مَن قبلها بشكل مطلق فهو صاحب *الجواهر*رحمه الله، وهذا هو قوله صريح في مناقشته للمحقق الحلّي وتعليقه على ما أفاده في *شرائعه*، حيث جاء في جواهر الكلام ما يلي:

(ويجوز أن يُذمّ الواحد من المسلمين) وإن كان أدناهم كالعبد والمرأة (لآحاد من أهل الحرب) عشرة فما دون، كما صرّح به جماعة؛ لما سمعته سابقاً (ولا) يجوز أن (يُذّم عامّاً) لسائر أهل المشركين (ولا لأهل إقليم) أو بلدان منه أو نحو ذلك؛ اقتصاراً فيما خالف عموم

١. أبو الصلاح الحلبي، *الكافي في الفقه*، ص٢٥٨.
٢. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ٩٤، كتاب الجهاد.
٣. *نفس المصدر*، ص٩٢ ـ ٩٣، كتاب الجهاد.
٤. *نفس المصدر*، ص ٩٤، كتاب الجهاد.

الأمر بقتل المشركين كتاباً وسُنّة على المنساق من الأدلّة السابقة (وهل يذمّ لقرية أو حصن؟ قيل: نعم، كما أجاز عليﷺ ذمام الواحد لحصن من الحصون) لإطلاق قولهﷺ: «يسعىٰ بذّمتهم أدناهم» ولخبر السكوني المشتمل على قوم من المشركين (قيل: لا) يجوز (وهو الأشبه) عند المصنف؛ لأصالة عدم ترتّب الأثر، فيبقىٰ عموم الأمر بقتل المشركين بحاله (وفعل عليﷺ قضية في واقعة فلا يتعدّىٰ) منها إلى غيرها، ولكن فيه أن الأصل مقطوع بالاطلاق السابق، بل العموم مخصوص به، والمحكيّ عن عليﷺ ما هو كالتعليل العام، ومنه أخذ عمر بن الخطاب فيما رواه الجمهور عن فضل بن يزيد الرقاشي، قال: «جهّز عمر بن الخطاب جيشاً فكنت فيه، فحضرنا موضعاً، فرأينا أن نستفتحه اليوم، وجعلنا نُقبل ونروح، فبقي عبد منا فراطنهم وراطنوه، فكتب لهم الأمان في صحيفة وشدّها على سهم فرمىٰ بها إليهم، فأخذها وخرجوا، فكتب الى عمر بن الخطاب بذلك فقال: العبد المسلم رجل من المسلمين ذمته ذمتهم».

فالمتّجه إلحاق القرية الصغيرة والقافلة القليلة بالآحاد كما صرّح به في *المنتهىٰ وحاشية الكركي* وغيرهما (والإمامﷺ يذمّ لأهل الحرب عموماً وخصوصاً) على حسب ما يراه من المصلحة، بلا خلاف أجده فيه كما اعترف به في *المنتهىٰ*؛ لأنّ ولايته عامة، موكول إليه في ذلك ونحوه (وكذا من نصبه الإمامﷺ للنظر في جهة يذمّ لأهلها) عموماً، وخصوصاً على حسب ما يراه من المصلحة أيضاً، لأنّه فرع من له ذلك، أما في غير ما له الولاية عليه فهو كغيره من المسلمين»[1].

٣ـوأما من ذهب إلى القول الوسط فيها فهو الشيخ الطوسي أولاً، وهذا هو نصّ ما قالهﷺ في *المبسوط*:

«إن إمام المسلمين يجوز أن يعقد عقد الأمان لأهل الشرك كلّها في جميع البقاع والأماكن؛ لأنّ إليه النظر في مصالح المسلمين، وهذا من ذلك. وإن كان العاقد خليفة الإمام على إقليم؛ فإنه يجوز له أن يعقد لمن يليه من الكفار دون جمعهم؛ لأنّ إليه النظر في ذلك دون غيرها. وإن كان العاقد آحاد المسلمين جاز أن يعقد لآحادهم والواحد والعشرة، ولا يجوز لأهل بلد عام

١. نفس *المصدر*، ص٩٦ـ٩٧.

ولا لأهل إقليم؛ لأنه ليس له النظر في مصالح المسلمين»[١].

وثانياً ما ذهب اليه المحقق الحلّي‌ في *شرائعه* أيضاً، وهذا نصّ ما قاله في المسألة:

«ويجوز أن يذمّ الواحد من المسلمين لآحاد من أهل الحرب، ولا يذم عـامّاً، ولا لأهـل إقليم. وهل يذمّ لقرية أو حصن؟ قيل: نعم كما أجاز علي‌عليه السلام ذمام الواحد لحصن من الحصون، وقيل: لا، وهو الأشبه. وفعل علي‌عليه السلام قضية في واقعة فلا يتعدّىٰ. والإمام يذمّ لأهل الحرب عموماً وخصوصاً، وكذا من نصّبه الإمام‌عليه السلام للنظر في جهة يذم لأهلها»[٢].

ثم إنّ الشيخ الطوسي له في *النهاية* كلام يخالف هذا الرأي جاء فيه: «لا يجوز لأحد أن يذمَّ عليه إلّا بأذنِه»[٣].

وقد فسّر المحقّق الحلّي في نكت *النهاية*[٤] عبارة الشيخ الطوسي، فقال: «إنّ المـراد أن يُـذِمَّ الواحد لقومه فهذا لا يمضي ذمامه على الإمام».

وقد أشكل صاحب *الجواهر* على المحقّق قائلاً: «وفيه أنّه بناءً على اعتبار الآحاد في الذمام وفرض خروج القوم عن الآحاد لكثرتهم، لم يمضِ لا على الامام‌عليه السلام ولا على غيره»[٥]، ولهذا قال في مقام بحث المسألة: فالمتجه إلحاق القرية الصغيرة والقافلة بالآحاد»[٦]

فصاحب الجواهر يرى ـ إذن ـ أن للمسلم أن يذمّ أحداً أو آحاداً أو قرية صغيرة. والمحقّق يرىٰ للمسلم أن يذمّ آحاداً فقط. فالقوم إن كانوا آحاداً يـدخلون في الذمـام عـلىٰ الإمـام وغيره. وإن لم يكونوا آحاداً ـ كما لو كانوا قوماً ـ فالإمام وغيره سواء في الذمام أيضاً[٧].

فلماذا يخصّص المراد بعدم جواز ذمام الواحد لقومه وهو لا يمضي ذمامه عـلىٰ الإمـام، إذ ما الموجب لذلك؟ ورواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله‌عليه السلام دالّة علىٰ ذلك إلّا أنّها ضعيفة السند بمسعدة نفسه. وهذا هو محلّ الشاهد منها: «...وإذا حاصرت أهـل حـصن فأرادوك

---

١. *المبسوط*، ج٢، ص١١٤.
٢. *شرائع الإسلام*، ج١، ص٢٣٨.
٣. *النهاية*، ص٢٩٨، باب من الزيادات في ذلك.
٤. نقله عنه في *جواهر الكلام*، ج٢١، ص٩٨.
٥. *نفس المصدر*، ص٩٦.
٦. *نفس المصدر*، ص٩٦.
٧. *نفس المصدر*، ص٩٨.

علىٰ أن ينزلوا علىٰ حكم الله عزّوجلّ فلا تنزل بهم، ولكن أنزلهم علىٰ حكمهم، ثمّ اَقضِ فيهم بعد ما شئتم، فإنّكم إن أنزلتموهم علىٰ حكم الله لم تدروا تصيبوا حكم الله فيهم أم لا، وإذا حاصرتم أهل حصن فإن آذنوك علىٰ أن تُنزلهم علىٰ ذمّة الله وذمّة رسوله فلا تنزلهم، ولكن أنزلهم علىٰ ذممكم وذمم آبائكم وإخوانكم؛ فإنّكم أن تخفروا ذممكم وذمم آبائكم وإخوانكم كان أيسر عليكم يوم القيامة من أن تخفروا ذمّة الله وذمّة رسوله ﷺ»[1]. والرواية فيها نهي تنزيهي وليس مولوياً، وهي بعيدة عن الكلام الذي يقوله المحقّق في عدم وجوب الذمام علىٰ الإمام إذا ذمّم المسلم قوماً أو أهل حصن ولا دلالة فيها عليه.

ثمّ إنّ الحكم المذكور بخصوص الأمان إنّما يسري إذا كان طلب الأمان قبل الأسر، وأمّا بعد الأسر فلا يكون إعطاء الأمان نافذاً؛ وذلك لأصل عدم نفوذ الذمّة إلّا ما خرج بالدليل، ولوجود الأدلّة أيضاً علىٰ عدم النفوذ هنا.

وأمّا التمسك بقصّة زينب بنت رسول الله ﷺ والأمان الذي أعطته لزوجها أبي العاص، فعلىٰ القول بصحّة الرواية، فإنّ القضيّة راجعة إلىٰ رسول الله ﷺ وهو إمام المسلمين، وله أن يعطي ذلك.

ثمّ إن الجيش الإسلامي لو أشرف على النصر، وطلب منه العدو الأمان، فهل يُعطىٰ أم لا يُعطىٰ؟

والجواب علىٰ هذه المسألة هو الايجاب؛ لأنّ الإعطاء طبق الأصول المقرّرة في هذا الباب.

ولو استَذَمَّ جاسوس قبل أن يلقىٰ عليه القبض لا يجوز إعطاؤه الأمان، لا لأنّه خارج عن الإطلاقات المجوّزة بإعطاء الأمان، بل لما يلحق المسلمين من ضرر. أمّا إذا وافق الإمام عليه السلام علىٰ الإعطاء فيجوز.

الرأي المختار في المسألة: وهو مزج بين رأي الشيخ الطوسي والمحقّق من جانب ورأي أبي الصلاح الحلبي من جانب آخر ويتحدّد بنقطتين هما:

١ ـ توقف الإجارة في العدد الكبير مثل المنطقة والقبيلة على إذن ولي الأمر وأمره، وهو رأي أبي الصلاح الحلبي.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١٥، ب ١٥، ـ ٦٠، ص ٥٩، ر ٣، طبعة آل البيت عليهم السلام.

٢ ـ وأما من دون إذنه وأمره فيؤخذ بإجارته للفرد أو الفردين دون العدد الكبير، إلّا أن يخالف ولي الأمر ويرىٰ في ذلك ضرراً على المسلمين فيتنقض رأيه.

وهذا الرأي هو الذي اخترناه إنما هو من ضمّ الأدلّة الواردة في الباب والقواعد العامة، من اشتراط إذن وليّ الأمر في أمور الحرب والسلم، وصلاحية ولي الأمر في نقض ما لا يراه صالحاً، وتجنيباً لحالة القتال عن الفوضىٰ وفوات المصالح.

مسألة: إذا طلب الكافر الحربي الأمان فقال له المسلم: لا، فتصوّر الكافر أنّه قال له: نعم. فهل يعطىٰ الأمان لو دخل دار الإسلام أم لا؟

الأشبه والأقوىٰ أنّه يعطىٰ الأمان، والإمام بالخيار بين أن يعطيه الأمان إلىٰ الأبد أو مؤقّتاً بأن يوصله إلىٰ مأمنه، بعد أن ينتهي غرضه الذي من أجله طلب الأمان.

وعلىٰ هذا خبر محمّد بن الحكم المؤيد بالاعتبار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لو أنّ قوماً حاصروا مدينة فسألوهم الأمان فقالوا: لا، فظنّوا أنّهم قالوا: نعم، فنزلوا إليهم، كانوا آمنين»[1].

ورواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن يعقوب، وكذا كلّ من قبله.

وصاحب *الجواهر* رحمه الله لا يرىٰ خلافاً في ذلك إلّا أنّه لم يقبل من الكافر ادّعاء الشبهة إذا لم يثبت ما يقتضيها؛ لعموم الأمر بالقتل والأسر وغيره[2].

مسألة: هل يجوز للمرأة أن تجير أم لا؟

ذهب صاحب *الجواهر* رحمه الله إلىٰ أنّه لا خلاف في ذلك، ويدلّ على الجواز حديث رسول الله صلى الله عليه وآله السابق بعمومه: «يسعىٰ بذمّتهم أدناهم».

ويؤيّده خبر أمّ هاني في *المنتهىٰ*: «من أنّ أم هاني قالت لرسول الله صلى الله عليه وآله: يا رسول الله، إنّي أجرتُ أحمائي وأغلقت عليهم، وأن ابن أُمّي أراد قتلهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: قد أجرنا من أجرتِ يا أمّ هاني، إنّما يُجير على المسلمين أدناهم».

وكذا يدلّ عليه إجارة زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وآله، العاص بن الربيع، فأمضاه

---

١. *الكافي*، ج ٥، ص ٣١، ح ٤؛ *وسائل الشيعة*، ج ١٥، ب ٢٠، ص ٦٨، ر ٤، طبعة آل البيت عليهم السلام.

٢. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ٩٦، بتصرّف يسير في العبارة.

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلىٰ غير ذلك[١].

وهاتان الروايتان وإن كانتا عامّيّتين، ولكنْ عَمل الفقهاء بهما في هذه المسألة، وعدم الخلاف في الحكم بين فقهائنا، وإطلاق حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الإجارة «يسعىٰ بذمتهم أدناهم» يدل على قبول إجارة النساء.

مسألة: هل يجب الوفاء بالعهد والذمّة الذي يعطيه الإمام للكافر الحربي؟

الجواب: لا خلاف في عدم جواز نقض العهد؛ لقوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ هِمْ لِأَماناتِهِمْ وَعَهْدِهِم راعُونَ﴾[٣].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهدَ كانَ مَسؤُولاً﴾[٤].

وقد نفى الخلاف في ذلك العلّامة في *المختلف*.

والروايات الدالّة علىٰ ذلك كثيرة منها كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام في عهده لمالك الأشتر ـ عامله علىٰ مصر ـ قال عليه السلام: «وإن عقدت بينك وبين عدوّك عقدة أو ألبسته منك ذمّة فحِط عهدك بالوفاء، وأرعَ ذمّتك بالأمانة، واجعل نفسك جُنّة دون ما أعطيت، فإنّه ليس من فرائض الله شيء الناس أشدّ عليه اجتماعاً مع تفرّق أهوائهم وتشتّت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود. وقد لزم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لمّا استوبلوا من عواقب الغدر. فلا تغدرن بذمّتك ولا تخيسنّ بعهدك، ولا تختلنّ عدوّك، فإنّه لا يجترئ علىٰ الله إلّا جاهل شقيّ، وقد جعل الله عهده وذمّته أمناً أفضاه بين العباد برحمته وحريماً يسكنون إلىٰ مَنعَتِهِ ويستفيضون إلىٰ جواره، فلا إدغال ولا مُدالسة ولا خداع فيه، ولا تعقد عقداً تجوز فيه العلل ولا تعوِّلن علىٰ لحن قول بعد التأكيد والتوثقة... إلخ»[٥].

وقد ذكر الحرّ العاملي في *الوسائل* عدة روايات في هذا المعنىٰ:

منها: ما رواه الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن يحيىٰ بن أبي عمران، عن يونس

---

١. *جواهر الكلام*، ج٢١، ص٩٥؛ البيهقي، *السنن*، ج٩، ص٩٥.
٢. سورة المائدة: ١.
٣. سورة المؤمنون: ٨.
٤. سورة الإسراء: ٣٤.
٥. *نهج البلاغة*، ج٣، ص١٠٦ ـ ١٠٧؛ شرح محمّد عبده، *نهج البلاغة*، ص٤٤٢ ـ ٤٤٣ تبويب صبحي الصالح.

عن عبدالله بن سليمان، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ما من رجل أمّن رجلاً علىٰ ذمّته [دمه] ثمّ قتله إلّا جاء يوم القيامة يحمل لواء الغدر»[1].

وما رواه أيضاً في رواية حسنة بإسناده:

عن محمّد بن أحمد بن يحيىٰ، عن سلمة، عن يحيىٰ بن إبراهيم، عن أبيه، عن جدّه، عن حبّة العرني، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من ائتمن رجلاً علىٰ دمه ثمّ خاس به [نقض عهده]، أنا من القاتل بريء وإن كان المقتول في النار»[2].

وما رواه أيضاً عن محمّد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمّد بن يحيىٰ، عن محمّد بن يحيىٰ، عن طلحة بن زيد [وهو عامي فاسد المذهب تَبَرِي] عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن قريتين من أهل الحرب، لكلّ واحدة منها ملك علىٰ حدة، اقتتلوا ثمّ اصطلحوا، ثمّ إنّ أحد الملكين غدر بصاحبه، فجاء إلى المسلمين فصالحهم علىٰ أن يغزو تلك المدينة، فقال أبو عبدالله عليه السلام: لا ينبغي للمسلمين أن يغدروا ولا يأمروا بالغدر ولا يقاتلوا مع الذين غدروا، ولكنّهم يقاتلون المشركين حيث وجدوا»[3] أي الغادر، وغير الغادر، وهناك روايات أُخرىٰ.

مسألة: ماذا يشترط في الذمام؟

يشترط في الذمام أن لا يتضمّن ما يخالف الشرع، وهو ما ذكره المحقّق الحلّي، فلو كان الذمام يتضمّن سبيلاً للكافر على المسلم فليس لهذا العهد اعتبار شرعيّ؛ لأنّ الله عزّوجلّ نفى السبيل على المؤمن، ولكن لا يعني ذلك جواز قتله أو إهدار دمه؛ لأنّ الكافر دخل دار الإسلام بناء على العهد، وهو غير عالم بفساد هذا العهد، فعند ذلك يبلغ مأمنه ويترك، وحكمه حكم المشتبه.

وعليه فإذا علم الكافر الحربي بفساد العهد فلا ذمّة له.

مسألة: لو أقرّ المسلم بأنّه أمّن كافراً من دون وجود دليل أو شاهد علىٰ هذا الإقرار هل يؤخذ بإقراره أم لا؟

قد يقال: لا يؤخذ بإقراره لأنّ الأصل فيه إمّا القتل أو الأسر، فهل يعدل عن هذا

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ٥٠ ـ ٥١، ر ٣.
٢. *نفس المصدر*، ص ٥٠ ـ ٥١، ر ٦.
٣. *نفس المصدر*، ب ٢١، من أبواب جهاد العدو، ح ١.

الأصل أم لا؟

يوجد في هذه المسألة أمران:

الأوّل: من يملك شيئاً ملك الإقرار به.

الثاني: إقرار العقلاء علىٰ أنفسهم حجّة.

وهنا نتساءل فنقول: أو ليس يملك كلّ مسلم أن يُذِمَّ كافراً؟

وما دام الجواب بالإيجاب إذن مثل هذا المسلم يجوز له أن يستعمل هذا الحقّ الذي يملكه، ويحقّ له الإقرار به ولو من دون شاهد أو دليل، وهو في نفس الوقت من مصاديق الإقرار على النفس.

مسألة: الحصانة الدبلوماسية للرسل والبُرُد والسفراء والرهائن من الكفّار:

أقول: وممّا يتعلّق بدار الإسلام مسألة الحصانة الدبلوماسيّة، التي مفادها عدم قتل الرسل الذين يبعثهم العدوّ الكافر في التفاوض واستطلاع وجهات النظر في تقرير المصير وأشباه ذلك، وهي مسألة غير محرّرة في كتبنا الفقهيّة، ولا يوجد لها باب خاصّ في كتاب الوسائل، إلّا أنّ كتاب المستدرك يتضمّن رواياتها، ويوجد فيه باب في عدم قتل الرسل. ولم يرد بخصوصها في كتاب الوسائل إلّا رواية واحدة وهذا نصّها:

«عبدالله بن جعفر الحميري في *قرب الإسناد* عن السندي بن محمّد، عن أبي البختري، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يُقْتَلُ الرُّسُل ولا الرُّهُن»[1].

وتوجد في السيرة أيضاً أخبار تدلّ علىٰ ذلك، منها ما ورد في سيرة ابن هشام في خبر الرسل الذين بعثهم مسيلمة الكذّاب حيث حمّلهم رسالة جاء فيها: من مسيلمة رسول الله إلىٰ محمّد رسول الله، ومضمونها: أنا وأنت شريكان في رسالة الله تعالىٰ. فبعث إليه رسول الله صلى الله عليه وآله الجواب: من محمّد رسول الله صلى الله عليه وآله إلىٰ مسيلمة الكذّاب.. ثمّ قال للرسولين حينما قرأ كتاب مسيلمة: ما تقولان أنتما؟ قالا: نقول كما قال. قال رسول الله: لو لا أنّ الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما[2].

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١٥، ب ٤٤، ص ١١٧، ر٢، طبعة آل البيت عليهم السلام.

٢. مستدرك *الوسائل*، ج٢، ب٧٣، ص٢٦٣.

وقد وردت رواية أُخرىٰ في هذه المسألة في *مستدرك الوسائل* عن *دعائم الإسلام*، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «إذا ظفرتم برجل من أهل الحرب فإن زعم أنّه رسول إليكم، فإن عُرِف ذلك وجاء بما يدلّ عليه، فلا سبيل لكم عليه حتّىٰ يبلّغ رسالته ويرجع إلىٰ أصحابه، وإن لم تجدوا علىٰ قوله دليلاً فلا تَقبلوه»[١].

وهناك روايات بخصوص رسل مسيلمة الكذّاب إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وردت في *سنن أبي داود*[٢]. تتضمّن ذلك وها هي:

١ ـ وقد أتىٰ حارثة بن مضرب فقال: «ما بيني وبين أحد من العرب أحنة. وإنّني مررت بمسجد لبني حنيفة فإذا هم يؤمنون بمسيلمة. فأرسل إليهم عبدالله فاستتابهم، غير ابن النوّاحة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول لو لا أنّك رسول لضربت عنقك، فأنت اليوم لست برسول، فأمر قرّة بن كعب فضرب عنقه في السوق، ثمّ قال: من أراد أن ينظر إلىٰ ابن النواحة قتيلاً في السوق»[٣].

٢ ـ وعن ابي رافع قال: بعثتني قريش إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلمّا رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أُلقي في قلبي الإسلام فقلت: يا رسول الله إنّي لا أرجع إليهم أبداً فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إنّي لا أخيس بالعهد ولا أحبس البُرُد، ولكن ارجع فإن كان في نفسك الآن فارجع قال: فذهبت ثمّ أتيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأسلمت، قال بكير: وأخبرني أن أبا رافع كان قبطياً»[٤].

وهناك روايات أُخرىٰ في *سنن البيهقي* تدلّ علىٰ شمول الحصانة الدبلوماسية لمثل هؤلاء.

أقول: إنّ هذه الأمور ـ أي الجوار والمرابطة وعدم قتل الرسل الذي يعبّر عنه حالياً بالحصانة الدبلوماسيّة للرسل ـ ليست من أحكام دار الإسلام، بل من أحكام الولاية والسيادة، فإذا حلّت السيادة والولاية الشرعية في دار الإسلام كانت من أحكام دار الإسلام، تتبع الولاية والسيادة.

وكذلك مسألة الجوار والاستئمان، فهي ليست من أحكام دار الإسلام، بل هي من أحكام

---

١. *نفس المصدر*، ب ٧٣، ص ٢٦٣، من أبواب الجهاد، ر ٢.
٢. *سنن أبي داود*، ج ٢، ص ٧٥ ـ ٧٦، في الرسل.
٣. *نفس المصدر*.
٤. *نفس المصدر*.

الولاية أيضاً؛ لأنّه لو كانت المنطقة تحت النفوذ السياسي الإسلامي، فلا بدّ على الداخل إليها من أخذ الإذن من الوالي والسلطان.

إذن، إذا راجعنا الأحكام المتعلّقة بدار الإسلام، نستنتج منها أنّ دار الاسلام هي المساحة التي يتواجد فيها المسلمون، بالقدر الذي أخبرت عنه رواية إسحاق ابن عمار. وبغضّ النظر عن سندها فقد جاء فيها: «إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس»[١].

أي إذا كان الغالب عليهم مسلمون فيحكم عليه بالطهارة.

فالميزان لدار الإسلام حضور المسلمين، وغلبة هذا الحضور علىٰ سائر الأديان والمذاهب الأُخرىٰ، وإمكانيّة أداء الشعائر الإسلاميّة.

تقسيمات دار الإسلام ودار الكفر (الملاك والأحكام):

وبعد أن تحدّد موضوع دار الإسلام، نتكلّم الآن عن أقسام دار الإسلام وأحكامها، وبطبيعة الحال سوف يكون البحث عن تحديد وأقسام دار الإسلام بلحاظ الاحكام، مثل الطهارة، والنجاسة، والتذكية، والسوق، واللقيط، والحرب، والسلم وأمثال ذلك.

وها نحن نذكر آراء القدماء رحمهم الله في تقسيمات دار الإسلام.

أولاً: رأي الشيخ الطوسي ﷺ في تقسيمات دار الإسلام:

قال ﷺ في *المبسوط*:

وأما الدار فداران: دار الإسلام ودار الكفر، فدار الاسلام على ثلاثة أضرب:

بلد بني في الاسلام ولم يقربها المشركون، مثل بغداد والبصرة، فإن وجد لقيط هاهنا فإنّه يحكم بإسلامه؛ لأنه يجوز أن يكون ابناً لمسلم، ويجوز أن يكون لذمّي فيغلب حكم الإسلام؛ لقوله عليه السلام: «الإسلام يعلو ولا يعلىٰ عليه».

والثاني دار كفر فغلب عليه المسلمون وأخذوه صلحاً وأقرّوهم على ما كانوا عليه، على أن يؤدّوا الجزية، فإن وجد لقيط نظرت، فإن كان هناك مسلم مستوطن فإنّه يحكم بـإسلامه، لما ذكرناه، وان لم يكن هناك مسلم أصلاً حكم بكفره؛ لأنّ الدار دار كفر.

---

١. وقد اشرنا إلى الرواية في الأحكام المرتبطة بالدار إذا كان غالبية سكّانها من المسلمين.

والثالث دار كانت للمسلمين وتغلّب عليها المشركون، مثل الطرطوس، فإذا وجد فيها لقيط نظرت، فان كان هناك مسلم مستوطن حُكم بإسلامه، وإن لم يكن هناك مسلم قال قوم: يحكم بإسلامه؛ لأنّه لا يجوز أن يكون هناك مسلم مستقر متّق لا يقدر أن يظهر، وهذا ضعيف، فاما الضرب الثاني من الدار دار الحرب، مثل الروم فإن وجد فيها لقيط نظرت فإن كان هناك أسارى فإنه يحكم بإسلامه، وإن لم يكن أسارىٰ ويدخلها التجّار، فهل يحكم بإسلامه؟ قيل: فيه وجهان:

احدهما يحكم بإسلامه لتغليب الاسلام.

والثاني يحكم بكفره؛ لأنّ الدار دار حرب»[1].

ثانياً: رأي العلامة الحلّي في تقسيمات دار الإسلام:

قال ﵀ في *التذكرة*: «الدار قسمان:

أ ـ دار اسلام ودار كفر، أما دار الإسلام فقسّمها الشافعية أقساماً ثلاثة:

دار خطّها المسلمون كالبصرة والكوفة وبغداد، فإن وجد فيها لقيط حكم بإسلامه تبعاً للدار، وإن كان فيها أهل ذمة الظاهر الدار، ولأنّ الإسلام يعلو ولا يعلىٰ عليه، ولأنه إن كان المسلمون أكثر فالظاهر أنّه من أولادهم، وإن كان أهل الذمة أكثر فيحتمل أن يكون من أولاد المسلمين، فيغلب حكم الإسلام حتّىٰ لو لم يكن فيها سوىٰ مسلم واحد.

ب ـ دار فتحها المسلمون فملكوها، وأقرّوهم فيها ببذل الجزية، أو لم يملكوها وصالحوهم على بذل الجزية، فإنّها تكون دار الاسلام أيضاً؛ لأنّ حكم الاسلام جارٍ فيها، فإذا كان في هذه ولو مسلم واحد حُكِم بإسلام اللقيط، وإن لم يكن فيها مسلم ألبتة حكم بكفره ولأنّا نغلّب حكم الإسلام مع الاحتمال.

ج ـ دار غلب عليها المشركون كطرطوس فإنّها كانت للإسلام فغلب عليها المشركون، فإن كان فيها ولو مسلم واحد حكمنا بإسلام اللقيط، وأمّا اذا لم يكن فيها مسلم ألبتة لم يحكم بإسلامه، وهو قول أكثر الشافعية، وقال أبو إسحاق منهم: يحكم بإسلامه؛ لأنّه لا يخلو أن يكون فيها مسلم وإن لم يظهر إسلامه، ولأنّ الدار دار الإسلام، وربما بقي فيها من يكتم إيمانه،

---

١. *المبسوط*، ج٣، ص٤٩٠.

ولو كان فيها مسلم واحد حكم بإسلامه.

والأقوى أنّ دار الاسلام قسمان:

أ ـ دار خطّها المسلمون كبغداد والبصرة والكوفة، فلقيط هذه محكوم بإسلامه. والأقوى أنّ دار الإسلام دار فتحها المسلمون كمدائن والشام، فهذه وإن كان فيها مسلم واحد حكم بإسلام لقيطها وإلّا فهو كافر.

ب ـ القسم الثالث السابق مجراه مجرى دار الكفر لغلبة الكفار عليها، وعدّ القسم الثاني من بلاد الاسلام يدلّ على أنّه لا يشترط في بلاد الاسلام أن يكون فيها مسلمون بل يكفي كونها في يد الامام واستيلائه، وأما القسم الثالث فقال بعض الشافعية: إنّ الاستيلاء القديم يكفي لاستمرار الحكم، ونزل بعضهم على ما ذكروه على ما إذا كانوا لا يمنعون المسلمين عنها، فإن منعوهم فهي دار الكفر، وأمّا دار الكفر فعلى ما اخترناه قسمان:

أ ـ بلد كان للمسلمين فغلب الكفار عليه كالساحل، فهذا ان كان فيه ولو مسلم واحد حكم بإسلام لقيطه، وإن لم يكن فيها مسلم فهو كافر، ويحتمل أن يكون مسلماً؛ لا حتمال أن يكون فيه مؤمن يكتم إيمانه، وقد سبق.

ب ـ ان لم يكن للمسلمين أصلاً كبلاد الهند والروم، فإن لم يكن فيها مسلم فلقيطها كافر؛ لأنّ الدار لهم وأهلها منهم، وإن كان فيها مسلمون كالتجار وغيرهم ساكنون فهو مسلم؛ لقيام الاحتمال تغليباً للاسلام، وهو أحد وجهي الشافعية، والثاني انه يحكم بكفره تبعاً للدار ويجري الوجهان فيها إذا كان فيها اسارى مسلمون، وقال الجويني: الخلاف في الاسارىٰ مرتّب على الخلاف في التجار؛ لأنّهم تحت الضبط قال: ويشبه أن يكون الخلاف في قوم منتشرين[1].

ثالثاً: الفارق بين رأي الشيخ الطوسي والعلّامة الحلّي (رحمهما الله):

يتفق الشيخ الطوسي والعلّامة الحلّي (رحمهما الله) في تقسيمات دار الإسلام في نقطتين ويختلفان في نقطة.

يتفقان في اعتبار البلاد التي خُطّت في الإسلام من دار الإسلام، مثل بغداد والكوفة والبصرة.

---

١. *التذكرة*، ج ٢، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

ويتفقان في اعتبار البلاد التي فتحت بالقوة أو بالصلح من دار الإسلام، مثل مكّة المكرّمة والمدائن وبلاد إيران والبحرين.

ولا خلاف بينهما في ذلك.

ويختلفان في البلاد التي كانت من دار الاسلام فغلب عليها الكفر مثل الساحل ـ ساحل البحر الابيض المتوسط أيام الحروب الصليبية ـ ومثل فلسطين اليوم. فهذه البلاد عند الشيخ الطوسي تدخل في تقسيمات دار الإسلام وعند العلّامة الحلّي تدخل في تقسيمات دار الكفر.

وسبب الخلاف بين الشيخ والعلّامة في هذه الأراضي، هو الاختلاف في ملاك تقسيم البلاد إلى بلاد الإسلام وبلاد الكفر.

فقد ذهب العلامة الحلي ﵀ إلى أنّ الملاك في تقسيم البلاد إلى دار الاسلام ودار الكفر، هو سيادة الإسلام وسيادة الكفر، فتدخل أراضي الساحل، وفلسطين اليوم في بلاد الكفر، وإن كانت الأكثرية فيها من المسلمين، كما تدخل البلاد الكافرة التي فتحت توّاً مثل بعلبك آنذاك في دار الإسلام وإن لم يكن فيها مسلم إلّا الوالي وبعض حاشيته، فتكون إذن محكومة بأحكام دار الإسلام في مسائل من قبيل الاسواق والجلود واللحوم وأمثال ذلك.

بينما يعتبر الشيخ الطوسي ﵀ بلاداً من امثال فلسطين من دار الإسلام وإن كانت خاضعة لسيادة الكفر، إذا كان يسكنها المسلمون في الغالب، أو بنسبة كبيرة، وتحكمها أحكام دار الاسلام في مسائل السوق والجلود واللحوم وأمثال ذلك.

نقد تقسيم الشيخ ﵀:

ويرد على تقسيم الطوسي ﵀ الثلاثي لدار الإسلام عدم وضوح الملاك في كلامه في هذا التقسيم؛ فان كان الملاك هو السيادة فإنّ بلاداً من أمثال «طرطوس» آنذاك تدخل في تقسيمات دار الكفر، كما فعل العلامة ﵀ وليس في تقسيمات دار الإسلام.

وإن كان الملاك أغلبية السكان والمواطنين أو نسبة كبيرة من السكان، فإن البلاد الكافرة التي يفتحها المسلمون بالعنوة أو بالصلح توّاً، ولا يوجد فيها من المسلمين غير الوالي وحاشيته وبعض جنده، تكون محكومة بأحكام بلاد الكفر من حيث الأسواق وتذكية اللحوم

وأشباه ذلك، حتىٰ تسكنها نسبة كبيرة من المسلمين. كما في بدء فتح الأندلس، فقد دخلت الأندلس في دائرة الفتوحات الإسلامية، يوم فتحها طارق بن زياد، ولكنها كانت حينئذ محكومة بأحكام دار الكفر في مسائل الأسواق وإجراء أصالة عدم التذكية في اللحوم والجلود وأشباه ذلك.

إلّا أن الشيخ اعتبرها من دار الاسلام، فلم يتّضح لنا من كلام الشيخ الطوسي رحمه الله الملاك الذي يتبناه في تقسيم البلاد إلى دار الإسلام ودار الكفر.

نقد تقسيم العلامة رحمه الله:

وتقسيم العلامة رحمه الله وإن كان منطقياً في هذه المسألة وقائماً على ملاك واضح، وهو مسألة السيادة إلّا أن هذا التقسيم ينتقض في الموضوع بالأحكام المترتّبة على هذا الموضوع. فلا شكّ أن تقسيم الأرض إلى دار الإسلام ودار الكفر إنّما يتمّ من أجل اختلاف الأحكام الشرعية المترتبة على كلٍّ من الموضوعين ـ وهما دار الاسلام ودار الكفر ـ ولا شكّ أنّ التقسيم الذي يذكره العلامة الحلي رحمه الله للبلاد إلى الدارين لا يمكن أن يكون أساساً لتصنيف الأحكام الشرعية المترتبة عليها؛ فان حكم أسواق المسلمين ونفي جريان أصالة عدم التذكية في اللحوم من أحكام البلاد إذا كان الغالب من أهلها أو نسبة عالية منهم مسلمين. وليس من أحكام سيادة الإسلام، حتىٰ لو لم يكن في البلاد مسلم غير الوالي المسلم وحاشيته.

فتحلّ أسواق فلسطين مثلاً، وإن كانت تحت سيادة الكفر، ولا تحلّ أسواق الأندلس حين الفتح، ولو كانت تحت سيادة الإسلام.

أحكام اللقيط في دار الاسلام ودار الكفر:

هذا إذا كانت دار الإسلام ودار الكفر موضوعين لأحكام السوق؛ لأنّ المقياس في ضبط أحكام السوق يدور مدار الأغلبية من السكان أو وجود نسبة عالية من المسلمين.

وأما لو كانا موضوعين لأحكام اللقطة. فلم يتّضح لنا وجه التفريق بين دار الإسلام ودار الكفر في أحكام اللقيط في كلام الشيخ والعلّامة (رحمهما الله) فهما يرون اللقيط من

دار الإسلام مسلماً وليس بكافر، وفي دار الكفر كافراً وليس بمسلم إن لم يكن فيها مسلم، وإن كان فيها مسلم واحد ولو عابر طريق فاللقيط مسلم.

والخلاصة أنّ كان في البلد ولو مسلم واحد يحكم بإسلام اللقيط، وإن لم يكن فيه ذلك لا يحكم بإسلامه. فالتفريق عند القدماء ليس بفارق، ولا يبتني على أساس علمي كما قلنا قبل قليل.

وأما نحن فنعتقد تبعاً لصاحب *الجواهر*ﷺ أنّ رأي القدماء هذا غير واضح في حكم اللقيط؛ وذلك لوجود ملاكين له هما:

ملاك إلحاق الشيء بالأعمّ الأغلب، وهو يعبِّر عن قاعدة عقلائية.

وملاك العلو المستفاد من قوله ﷺ: «الإسلام يعلو ولا يعلىٰ عليه».

لكن هذا الملاك الثاني، وإن كان مدركه موجوداً في كتبنا إلّا أنه لا علاقة له بمسألة اللقيط، وإنّما هو لتقرير سنّة إلهية في علوّ الإسلام لو حصل له صراع مع الكفر، من قبيل الكثير من الآيات النازلة لتقرير هذا الأمر، وليس لحن الخبر تشريعاً حتى يستفاد منه في المقام.

أمّا صاحب *الجواهر* فيكتفي في مناقشته كلام القدماء، بالقول بأنّ الخبر غير منجبر بعمل الأصحاب.

وعليه فلم يبق إلّا أن ننظر الأعمّ الأغلب في المحلّة التي يوجد فيها اللقيط. فيلحق به، وأما اصالة عدم ولادته من كافر فمعارضة لأصالة عدم ولادته من مسلم، فتكون القاعدة العقلائية هي المرجع، ولم يردع عنها الشارع.

ثم إنّ تقسيم العلّامة الحلّي مفيد من الناحية السياسية، بل هو من أوفىٰ وأسدّ التعريفات إذا كانت دار الإسلام ودار الكفر موضوعين للأحكام السياسية من قبيل الحرب والسلم، فدار الكفر التي تحت سيادة الكفر تشرع محاربتها على خلاف دار الإسلام؛ ولهذا يجوز مقاتلة إسرائيل ولو كان كلّ من يسكن في فلسطين مسلماً. ولا يجوز مقاتلة دار الاسلام في الشام بعد الفتح مثلاً ولو كان فيها مسلم واحد؛ لأنّها خاضعة للسيادة الإسلامية آنذاك.

أما لو كانا موضوعين لأحكام السوق فالملاك الصحيح في التقسيم الأغلبية والأكثرية.

وأمّا لو كانت دار الاسلام ودار الحرب موضوعين لأحكام اللقيط، فقد بيّنا أن اللقيط

وأحكامه لاعلاقة لها بهذا التقسيم..

٢ـ دار الكفر «دار الشرك»

ويعبرّ بعض الفقهاء عنها بدار الحرب وإن كانت النسبة بين دار الكفر ودار الحرب هي نسبة العموم والخصوص المطلق، والصحيح أنّ دار الكفر بمعنى دار الحرب التي هي ما يقابل دار الاسلام.

وبهذا النظر تكون الدور من ناحية الجغرافية السياسية للعالم ثلاثة، هي: دار الإسلام ودار الحرب، ودار العهد. ولدار الكفر أقسام متعدّدة كما هو الأمر في دار الإسلام، وأمّا دار الهدنة، ودار الحياد، ودار الصلح، فهي من أقسام دار العهد. ثم إنّ دار الذمة من أقسام دار الإسلام* وسيأتي بيان ذلك تفصيلاً.

والآن يقع البحث عن دار الكفر «الحرب» فنقول: ذكرت لها عدّة تعاريف، أشهرها مايلي:

التعريف الأول:

أنّ دار الكفر هي الدار التي تنتفي فيها سيادة الإسلام، أي لا تحكمها الشريعة الإسلاميّة.

وقد ذهب مجموعة من الفقهاء إلىٰ هذا الرأي منهم محمّد بن الحسن الشيباني في السير الكبير[١].

فإذا كان هناك بلد من بلاد المسلمين يعمل بأعمال الكفر ويسوده حكم الكفر، يُعتبر هذا البلد ـ علىٰ ضوء هذا الملاك ـ دار كفر. وإن كانت الغالبية الكبرىٰ من سكّانه من المسلمين.

التعريف الثاني:

للأحناف[٢]: حيث قالوا: إنّ الدار التي يفقد فيها المسلمون الأمان علىٰ أنفسهم ودينهم تُعدّ

---

*. ولكن الظاهر من عبارة الشهيد الأول في *الدروس* أنها من دار الكفر وهذه هي عبارته «فلقيطها أي [دار الاسلام] حرّ مسلم وحكم دار الكفر التي تنفّذ فيها أحكام الإسلام، وهي دار الذمة كذلك إذا كان فيها مسلم صالح للاستيلاد ولو واحداً.» وستأتي الاشارة إليها في محلّها.

١. الشيباني، *السير الكبير*، ج ٤، ص٨.

٢. الزحيلي، *آثار الحرب*، ص ١٧٢.

دارَ كفر، وأمّا الدار التي يأمن فيها المسلم علىٰ نفسه فهي دار إسلام. وعلىٰ ضوء هذا التعريف تعدّ السويد مثلاً ـ التي يأمن فيها المسلم علىٰ نفسه ـ دار إسلام. والعراق والجزائر دارَ كفر.

مناقشة التعريفات:

وللتمهيد لتعريف دقيق، نرىٰ أنّ الخارطة السياسية للعالم بنظرة إسلامية فيها ثلاثة دور: دار إسلام، ودار حرب، ودار عهد، وأنّ أكثر الدور الأخرىٰ يندرج في دار العهد، وبناءً علىٰ هذه المقدّمة اليسيرة نقول: إنّ كلّ تعريف مذكور لدار الإسلام يقابله بالضبط تعريف دار الكفر «الحرب» لطبيعة التقابل بين الكفر والإسلام.

وعليه إذا أردنا أن نعرف دار الكفر ينبغي أن نعرف ما هي دار الإسلام.

وأمّا التعريفان اللذان ذكرهما الشيباني والأحناف فلم تؤخذ فيهما هذه الملاحظة؛ إذ بناءً على الأول لم يبق لنا من البلاد الإسلاميّة دار إسلام؛ لأنّ أكثرها محكومة بشريعة الكفر، كما إنّ التعريف الذي ذكره الأحناف يلزم منه أن تكون الدور الإسلامية المفهومة عندنا بالبداهة دار كفر، ودار الكفر المفهومة بالبداهة عندنا ـ كبريطانيا ـ دار إسلام.

إذن لمعرفة دار الكفر لا بدّ من الرجوع إلى المقدّمة التي ذكرناها، ونتساءل ما هي المقوّمات لدار الإسلام ليكون عكسها دار الكفر..

والقضيّة تحتاج إلىٰ أن نُوليها اهتمامنا وأن نسلّط الأضواء علىٰ تعريفها التامّ وعلىٰ الآثار المترتبة عليها؛ ذلك لأنّها لصيقة بحياتنا السياسية والإسلامية. كيف وإنّ بعض المسائل والمصطلحات والقضايا الثانوية بل والوهمية أحياناً، لها تفاصيل وأقوال وتعاريف وأبحاث قد يطول بيانها ونقضها وبيان نقض النقض الخ ... أياماً وأسابيع بل شهوراً. مع أنها ليست في الأهمية كمسألة البحث الذي بين أيدينا.

فلكي نسمّي الدار دار إسلام أو دار كفر أو دار عهد ـ فضلاً عن ترتيب الآثار الفقهية علىٰ تلك الأسامي والعناوين ـ لابدّ أن نذكر أوّلاً مقوّمات دار الإسلام، التي من خلالها تتّضح حقيقة دار الكفر، وعليه فقد يخطر بدءاً علىٰ البال أن هناك أمرين يقوّمان دار الإسلام:

الأمر الأوّل: كثرة المسلمين وليس الأكثريّة. ونقصد بالكثرة: الكثرة النسبية التي تجعل

من استيطان المسلمين للبلد حالة بارزة وواضحة وواقعية في الحسابات السياسية والوطنية، وليس كتواجد المسلمين مثلاً في بريطانيا أو فرنسا، حيث يكثر المسلمون، ولكن دون هذا المستوى، ويصح التمثيل لهذه الحالة والاستشهاد بتواجد المسلمين مثلاً واستيطانهم في لبنان.

الأمر الثاني: حرّية أداء الشعائر الإسلامية كأداء الصلاة والحجّ والصوم وقراءة القرآن والتعطيل يوم الجمعة وإقامة صلاتها إلخ... لوجود الروايات الدالّة علىٰ حرمة التعرّب، ولا شكّ أنّ أكثر روايات التعرّب واردة في مواطن أهل الكفر.

وكلّ واحد من هذين المقوِّمين تدور معه دار الإسلام وجوداً وعدماً.

أمّا الأوّل فقد اخترناه باعتبار الأحكام الشرعيّة المترتّبة على الكثرة، مثل الحكم بإسلاميّة اللقيط «مجهول الهويّة» المُلتقط من بلد فيه كثرة إسلاميّة. وباعتبار أنّ الذي يحقّق موضوع الحكم الشرعي هو الذي يحقّق دار الإسلام.

وأمّا المقوِّم الثاني: وهو إمكان إقامة الشعائر وحرية أدائها، فيستنتج من خلال مراجعة روايات الهجرة الواجبة فقط لا المستحبّة ولا المباحة..[1]. وقد كانت الهجرة من مكّة واجبة على المسلمين في سنّي الدعوة الاسلامية الأولى لأجل أنّ المسلمين لا يستطيعون أن يؤدّوا شعائر الإسلام بين المشركين.

قال المحقّق في *الشرايع*: «وتجب المهاجرة عن بلد الشرك علىٰ من يضعف عن إظهار شعائر الإسلام».

وفي شرح العبارة يقول صاحب الجواهر ﵀: «من الأذان والصلاة والصوم وغيرها؛ سمّي ذلك شعاراً لأنّه علامة عليه أو من الشعار الذي هو الثوب الملاصق للبدن، فاستعير للأحكام اللاحقة للدين، بلا خلاف أجده فيه بين من تعرّض له كالفاضل والشهيدين وغيرهم، والأصل فيه بعد معلومية إيجاب النبي ﷺ لها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾»[2] وذكر عدة آيات أخر.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ٧٥، ح ١، ٢ وص ٧٦، ح ٤، ٧.

٢. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ٣٤ ـ ٣٥.

ولكن لا يعني ذلك أن كلّ بلد يستطيع الإنسان أن يؤدّي فيه الشعائر يعدّ من بلاد الإسلام؛ حيث إنّ كثيراً من البلاد الكافرة يتمكّن الإنسان من أداء الشعائر فيها، كبريطانيا مثلاً هذا اليوم حيث يخرج فيها المسلمون لصلاة الجماعة والجمعة والعيدين والشعائر الإسلامية الأُخرى، ويخرجون في أيّام عاشوراء لإقامة الشعائر الحسينيّة فيها، وهكذا في تايلند وغيرها من البلاد الأُخرىٰ.

والسبب في ذلك أن الشعائر الاسلامية التي تقام في هذه البلاد من مثل بريطانيا وتايلند منزوية ومعزولة عن الوسط الاجتماعي العام أو الغالب، وليست ظاهرة بارزة فيه، مما يُفقدها هذا الانزواء صفة «الشعار». فإنّ الشعار لا يتحقق إلّا بالبروز والظهور والوضوح.

وأمّا دار الكفر فبعكس ذلك.

الدور ومسألة اللقيط في المنهج الفقهي :

دار الإسلام ثلاثة أقسام وكذلك دار الكفر. ذهب إلىٰ ذلك الشيخ الطوسي في *المبسوط*، فقال: «أمّا الدار فداران: دار الإسلام ودار الحرب. فدار الإسلام علىٰ ثلاثة أضرب:

بلد بني في الإسلام ولم يقربها المشركون مثل بغداد والبصرة، فإن وجد لقيط هاهنا؛ فإنّه يحكم بإسلامه، لأنّه يجوز أن يكون ابناً لمسلم، ويجوز أن يكون لذمّي، فيُغلَّب حكم الإسلام؛ للخبر النبوي: «الإسلام يعلو ولا يُعلىٰ عليه»[1]، وتُسمّىٰ بقاعدة التغليب التي تقتضي بتغليب ادّعاء المسلم علىٰ ادّعاء الكافر.

والثاني كان دار كفر فغلب عليه المسلمون أو أخذوه صلحاً وأقرّوهم علىٰ ما كانوا عليه، علىٰ أن يؤدّوا الجزية [مثل أكثر بلاد الحرب كإيران فقد كانت دار ذمّة]، فإن وجد لقيط نُظِر، فإن كان هناك مسلم مستوطن فإنّه يحكم بإسلامه لما ذكرناه، وإن لم يكن هناك مسلم أصلاً حكم بكفره لأنّ الدار دار كفر.

والثالث دار كانت للمسلمين وتغلّب عليها المشركون مثل الطرطوس [بلد في تركيا عهد الحروب الصليبيّة أو مثل الأندلس وبعض أجزاء فلسطين]، فإذا وجد فيها لقيط نظر، فإن

---

١. *المبسوط*، ج ٣، ص ١٢٣.

كان هناك مسلم مستوطن حكم بإسلامه، وإن لم يكن هناك مسلم، قال قوم: يحكم بإسلامه؛ لأنّه يجوز أن يكون هناك مسلم مستقرّ متّقٍ [من التقيّة] لا يقدر أن يظهر، وهذا ضعيف».

وأمّا أقسام، دار الحرب فقد ذكر العلّامة في التذكرة أنّها علىٰ قسمين حيث قال ﷺ: «وأمّا دار الكفر فعلىٰ ما اخترناه قسمان:

أ ـ بلد كان للمسلمين فغلب الكفّار عليه كالساحل، فهذا إن كان فيه ولو مسلم واحد حكم بإسلام لقيطه، وإن لم يكن فيها مسلم فهو كافر، ويحتمل أن يكون مسلماً لاحتمال أن يكون فيه مؤمن يكتم إيمانه، وقد سبق.

ب ـ إن لم يكن للمسلمين أصلاً كبلاد الهند والروم فإن لم يكن فيها مسلم فلقيطها كافر؛ لأنّ الدار لهم وأهلها منهم، وإن كان فيها مسلمون كالتجّار وغيرهم ساكنون فهو مسلم، لقيام الاحتمال تغليباً للإسلام وهو أحد وجهي الشافعيّة، والثاني أنّه يحكم بكفره، تبعاً للدار، ويجري الوجهان فيها إذا كان فيها أُسارىٰ مسلمون...»[١].

وأمّا صاحب *الجواهر* ﷺ فيوضّح تقسيم المحقّق ﷺ فيقول فيه:

«الملقوط في دار الإسلام يحكم بإسلامه، ولو ملكها أهل الكفر إذا كان فيه دار مسلمة نظراً إلىٰ الاحتمال، وإن بَعُد تغليباً لحكم الإسلام الذي يعلو ولا يعلىٰ عليه. هذا هو القسم الأوّل.

وإن لم يكن فيها مسلم فهو رِقٌّ، وكذا إن وجد في دار الحرب ولا مستوطن هناك في المسلمين...»[٢].

وليس لدينا هنا مناقشة لهذه الأقسام، وإنّما لدينا ملاحظة علىٰ المنهجيّة الفقهيّة في وضع هذه المسألة في كتاب اللقطة باعتبار حال اللقيط، والحال أنّ المناسب لهذه المسألة أن توضع في كتاب الجهاد في سبيل الله.

وعلىٰ كلّ حال فإنّنا سنذكر ولو موجزاً كيف بحثوا مسألة اللقيط التي أدرجوا فيها مسألة الدور وتقسيماتها وأحكامها.

ولكي نبدأ هذا البحث نستهلّه بعدّة أسئلة، من قبيل هل يحكم بإسلام الطفل غير المميّز

---

١. *التذكرة*، ج ٢، ص ٢٧٦؛ و *جواهر الكلام* عنه، ج ٣٨، ص ١٨١.

٢. *جواهر الكلام*، ج ٣٨، ص ١٨١.

الملتقط أم بكفره... أم لا هذا ولا ذاك، وكيف يكون الحكم بالنسبة إليه بالطهارة أم بالنجاسة، وكيف يكون الحكم بالنسبة إليه إذا حكمنا بإسلامه فبلغ وارتدّ هل يختلف حكمه عمّا لو حكمنا بكفره فبلغ وأعلن الكفر؟

فلو اعتبر الملتَقط غير المميّز مسلماً يحكم بارتداده إذا أعلن عن ارتداده، أمّا لو لم يعتبر مسلماً وأعلن عن كفره فهو كافر.

وقد قال الفقهاء: يثبت الإسلام بأمرين: بالشهادة والتبعيّة. الشهادة للبالغ العاقل علىٰ خلاف بينهم في البلوغ، وقد ذكر بعضهم، ومنهم الشيخ في *الخلاف*: أنّ الطفل المراهق إذا أسلم حكم بإسلامه[1]. ولا دليل علىٰ ذلك.

وما أرسله في *الخلاف* من رواية أصحابنا من أنّ الصبي إذا بلغ عشراً أُقيمت عليه الحدود في مقام الاستدلال لا جابر له، بل أعرض عنه الأصحاب كما يقول صاحب الجواهر[2].

والمرسلة[3] المرويّة عن رسول الله ﷺ: «كلّ مولود يولد على الفطرة حتّىٰ يكون أبواه هما اللذان يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه»، لا تجبرها فتاوىٰ الأصحاب أيضاً؛ لأنّ الفتوىٰ قائمة على الرواية المعروفة: «رفع القلم عن الصبي حتّىٰ يحتلم».

إذن كلٌّ من الحديث والمرسلة لا يمكن الاستدلال بهما، والذي يمكن التمسّك به هو الرواية المعروفة التي تذكر أُصوليّاً في بحث البراءة الشرعيّة: «رفع القلم عن الصبي حتّىٰ يحتلم». ثمّ إنّنا لسنا بصدد هذا البحث وإنّما جئنا به استطراداً.

وأمّا صاحب *الجواهر* رحمه الله فقد أورد علىٰ مَن استدلّ بإسلام عليّ عليه السلام وأولاده قبل البلوغ باعتبار ذلك من خصائصهم.

ولكن الذي يخطر على البال هو أن نفرّق بين قلم التكليف والإسلام؛ إذ قلم التكليف غير الإسلام، فمن الممكن أن نقول: إنّ إسلام المراهق المميّز مقبول إذا شهد الشهادتين، ولكن تكليفه يتوقّف علىٰ بلوغه. والذوق يساعد على ذلك؛ لأنّه لو وجد مميّز لوالدين كافرين، واقتنع هذا المميّز بالإسلام، وشهد الشهادتين وأخذ يصلّي واتّجه الىٰ القبلة وقرأ القرآن، فمثل

---

١. *الخلاف*، ج ٢، ص ٢٤٧.

٢. *جواهر الكلام*، ج ٣٨، ص ١٨٢.

٣. *نفس المصدر*.

هذا يحكم بإسلامه، ولا يصحّ أن يحكم بكفره ويقال له: أنت كافر؛ لأنّ أباك كافر.

والقلم المرفوع في الرواية المعروفة «رفع القلم عن الصبي حتىٰ يحتلم» قلم التكليف. والإسلام تشريف وليس تكليفاً، فالمميّز يقبل إسلامه علىٰ ضوء فتاوى المتقدّمين ويرفض علىٰ ضوء فتاوى المتأخرين اللهمّ إلّا علىٰ ضوء تبعيّته لوالديه.

ولا إشكال أن غير المميّز والمجنون لا يعتدّ بإسلامهما وإنّما يلحقان، والإلحاق يتمّ بثلاثة عوامل:

الأوّل: الوالدان أو أحدهما، فيلحق بهما أو بجدّاته وجدّاتهما من أبيه أو من أُمّه مع عدم وجود الأقرب، ويغلّب جانب الإسلام علىٰ ضوء قاعدة التغليب.

الثاني: إسلام السابي مع عدم وجود والدَي السبيّ.

الثالث: إسلام الدار، وهو المهمّ في البحث حيث يرتبط البحث به. فالفقهاء يقولون: لو أنّ طفلاً اُلتُقِط من قبل مسلم في دار الإسلام يحكم بإسلامه إن وجد فيها مسلم يحتمل إلحاقه به؛ وذلك تغليباً لجانب الإسلام.

فالأصل في دار الإسلام هو الإسلام ولو كان هناك مسلم واحد. وأمّا في دار الكفر فالأصل في الطفل الملتقط الكفر إلّا أن يكون هناك مسلم يحتمل استيلاد الطفل الملتقط منه لا من المارّة والعابرين.

وهذه هي عبائر الفقهاء في هذا الصدد:

يقول صاحب *الدروس الشرعيّة*: «فلقيطها أي [دار الإسلام] حرّ مسلم، وحكم دار الكفر التي تنفذ فيها أحكام الإسلام [وهي دار الذمّة] كذلك إذا كان فيها مسلم صالح للاستيلاد ولو واحداً. وأمّا دار كانت للمسلمين فاستولىٰ عليها الكفّار فإنْ علم فيها مسلم فهي كدار الإسلام وإلّا فلا...إلخ.

وأمّا دار الكفر فهي ما ينفّذ فيها أحكام الكفّار فلا يسكن فيها مسلم إلّا مسالماً ولقيطها محكوم بكفره ورقّه، إلّا أن يكون فيها مسلم ولو كان تاجراً إذا كان مقيماً، وكذا لو كان أسيراً أو محبوساً ولا تكفي المارّة من المسلمين»[١].

---

١. نفس *المصدر*، ج٣٨، ص١٨٥.

عودة إلى تعريف دار الإسلام والكفر:

والآن نعود إلىٰ مسألتي التعريف والإلحاق مرّة أُخرى. فهذا هو صاحب *الجواهر* ﷺ يقول: إن المراد بدار الإسلام ـ كما في *الدروس* ـ هي ما ينفذ فيها حكم الإسلام، وأما دار الكفر فهي ما ينفذ فيها أحكام الكفار.

وأما الشيخ في المبسوط فله تقسيم لدار الإسلام لا يخلو من غموض وتشويش. وأما تقسيمه فهو أنّ الدار داران: دار الإسلام ودار الحرب، ودار الإسلام علىٰ ثلاثة أضرب: بلد بني في الإسلام... والثاني كان دار كفر فغلب عليه المسلمون وأخذوه صلحاً واقرّوه مثل الشام... والثالث دار كانت للمسلمين وتغلب عليها المشركون مثل الطرطوس... إلخ»[1].

والتشويش فيه إنّما هو من جهة تحديد دار الإسلام؛ لأنّ دار الإسلام تتحدّد إمّا بالسيادة ـ كما هو مذهب صاحب *الجواهر* والعلّامة والشهيد في *الدروس* ـ وإمّا تتحدّد بأغلبية السكّان ولا ثالث في البين.

فإن أخذ بالسيادة وتنفيذ حكم الإسلام خرج القسم الثالث الذي ذكره الشيخ في *المبسوط*، وذكره الشهيد في *الدروس*؛ لأنّ هذا القسم لا يمارس الإسلام فيه السيادة.

وأمّا إذا كان المقياس أغلبية السكان خرج القسم الثاني، وهو دار غلب عليها المسلمون وأقرّوهم عليها؛ لأنّ هذه الدار أحياناً لا يوجد فيها إلّا مسلم واحد كالوالي مثلاً والبقيّة كلّهم كفّار، ومع ذلك فهي دار إسلام.

وأمّا إذا كان المقياس في دار الإسلام الأمران معاً فلا يسلم إلّا الأوّل، وهو بغداد والكوفة والبصرة.. وهذا التقسيم للشيخ ولا يتطابق تعريف الفقهاء مع تعريفهما وتحديدهما.

وأمّا العلّامة الحلّي ﷺ في *التذكرة* فتقسيمه أدقّ، وهذا نصّ عبارته ﷺ:

«مسألة: الدار قسمان: دار إسلام ودار كفر. أمّا دار الإسلام فقسّمها الشافعيّة إلىٰ:

أ ـ دار خطها المسلمون كالبصرة والكوفة وبغداد.

---

١. *المبسوط*، ج٣، ص٣٤٢.

ب ـ دار فتحها المسلمون فملكوها وأقروهم فيها ببذل الجزية أو لم يملّكوها وصالحوهم علىٰ بذل الجزية، فإنّها تكون دار الإسلام أيضاً؛ لأنّ حكم الإسلام جارٍ فيها. فإذا كان فيها ولو مسلم واحد حكم بإسلام اللقيط وإن لم يكن فيها مسلم ألبتة حكم بكفره، ولأنّا نغلّب حكم الإسلام مع الاحتمال»[1].

فالدار الأُولىٰ: هي التي أنشأت في ظلّ الإسلام، مثل بغداد والكوفة والبصرة.

والدار الثانية: ما غلب عليها المسلمون كالشام.

وأما القسم الثالث الذي ذكره الشيخ الطوسي: فلا يعتبره. ثم قال في تقسيم دار الكفر: ودار الكفر داران: ما أُنشِئَ في ظلّ الكفر، وقسم ثان: ما غلب عليها الكفر مثل أندلس وفلسطين، فيعتبر السيادة هي المقياس في التقسيم، وعليه فتعريفه يتطابق مع تقسيمه، على خلاف تعريف الشيخ والشهيد في ذلك؛ لأنّ العلّامة يرى أنّ المقياس في دار الإسلام ودار الكفر هو وجود السيادة للإسلام أو الكفر، فإن كانت السيادة للإسلام فهي دار الإسلام، وإن كانت للكفر فهي دار كفر.

وخلاصة ما يراه أنّ الإلحاق عنده تابع للاحتمال، والتسمية تابعة للسيادة، وهذا هو اختيارنا في مسألة التعريف والإلحاق مع اضافة ذكرناها في التعريف، وهو كثرة استيطان المسلمين للبلد ولو لم تكن لهم الاكثرية، وظهور وبروز حالة الشعائر الاسلامية.

أحكام دار الشرك:

ومن أهمّها وجوب الهجرة منها إلىٰ دار الإسلام. ومن هنا سنتحدّث عن الهجرة في عدّة فقرات:

الفقرة الأُولىٰ: ما ورد في الهجرة في كتاب الله عزّوجل، وسنذكر هنا موردين:

المورد الأول: وهو عدة من آيات سورة النساء، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ

---

١. تذكرة الفقهاء، ج ٢، ص ٢٧٥.

وَالنِّساءِ وَالوِلْدانِ لا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلا يَهْتَدُونَ سَبِيلاً * فَأُولـئِكَ عَسَى ٱللّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكانَ اللّهُ عَفُوّاً غَفُوراً * وَمَنْ يُهاجِرْ فِي سَبِيلِ ٱللّهِ يَجِدْ فِي ٱلأَرْضِ مُراغَماً كَثِيراً وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهاجِراً إِلى اللّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلى اللّهِ وَكانَ اللّهُ غَفُوراً رَحِيماً ﴾[١].

فهذه الآيات المباركة تناولت الهجرة بشكل شمولي، ونحن نجد بالتأمّل عشرة نقاط فيها نشير اليها، وهي كالتالي:

١ ـ أنّ تحمّل الظلم مع الرضوخ له ظلم؛ فالقرآن سمّىٰ هذا التحمّل ظلماً وسمّىٰ صاحبه ظالماً، حيث قال تعالىٰ: ﴿إنّ الذين توفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم﴾، وذلك لأنّهم تحمّلوا الظلم ولم يقاوموه ولم يهاجروا عنه.

٢ ـ المحاسبة على الرضوخ للظلم: فقد أظهرت الآيات أن الملائكة في مقام المحاسبة هـذه الطائفة من الناس الذين رضوا بالعيش بين الكافرين والمشركين، على رغم عدم تمكنهم من تعلّم معارف دينهم أو أداء شعائره.

قال تعالىٰ: ﴿قالوا فيم كنتم قالوا كنّا مستضعفين﴾. فقد طرح الملائكة صيغة المحاسبة هذه عن طريق السؤال عن وضعهم الديني.

٣ ـ تخطئة الاعتذار بالاستضعاف: وقد خطّأ الملائكة هذه الطائفة من الناس الذين أبدَوْا عذر الاستضعاف لتبرير تحمّلهم والرضوخ للظلم؛ وذلك لأنّ الملائكة من خلال سؤالهم كانوا يستنكرون وضعهم، لأنّ الله لم يجعل في المجموع المتكامل من النظامين: التكويني والتشريعي ضعفاً وقوة. ولو جعل لما استنكروا عليهم.

٤ ـ ردّ الملائكة عليهم بأنكم أمام خيار آخر غير الرضا بالاستضعاف، وهـو الهـجرة في أرض الله الواسعة حيث قال تعالىٰ:

﴿ألَم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها﴾ فإنّ الله عز وجل لم يسلب الفرصة من الإنسان في مجال تجنّب الظلم وإنّما جعل أمام هذا الأمر سعة.

٥ ـ أنّ القرآن يعتبر الهجرة نحو استعداد لمقابلة الاستكبار ولم يعتبرها فراراً وهزيمة.

---

١. سورة النساء: ٩٨ ـ ١٠٠.

وإلّا لو كانت كذلك لما صحّ جواب الملائكة للمستضعفين؛ لأنّ الفرار لا يحميهم من آثار الضعف[١].

٦ ـ وأوعد القرآن الراضين بالاستضعاف بالعذاب وقرّر مصيرهم إلى جهنّم، قال تعالىٰ: **﴿أولئك مأواهم جهنّم وساءت مصيراً﴾**.

٧ ـ استثناء الذين لا حيلة لهم من الرجال والنساء والولدان، مما تقدم.

٨ ـ أنّ الهجرة لها ظاهر وباطن، فظاهرها الفرار من الطاغوت إلى المأمن الذي يوجد فيه الأمن، وباطنها الهجرة إلىٰ الله ورسوله، قال تعالىٰ: **﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهاجِراً إِلى اللّٰـهِ وَرَسُولِهِ﴾**.

٩ ـ أنّ طريق الهجرة ينتهي إلىٰ النصر، ولكن إذا مات المهاجر قبل أن يبلغ الفتح فقد وقع أجره على الله، وهو الضامن له بكل أجره، قال تعالىٰ: **﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهاجِراً إِلى اللّٰهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللّٰهِ وَكانَ اللّٰهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾**[٢]، وكذلك آية الحج: ٥٧.

١٠ ـ أنّ الهجرة تحقّق إحدىٰ الحسنيين أو كلتيهما: إمّا الأجر والثواب عند الله أو النصر والأجر معاً، النصر في الدنيا والأجر في الآخرة.

قال تعالىٰ: **﴿وَالَّذِينَ هاجَرُوا فِى اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ ما ظُلِمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِى ٱلدُّنْيا حَسَنَةً وَلَأَجْرُ ٱلآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ﴾**[٣]، وقال تعالىٰ: **﴿وَمَنْ يُهاجِرْ فِى سَبِيلِ ٱللّٰهِ يَجِدْ فِى ٱلأَرْضِ مُراغَماً كَثِيراً وَسَعَةً﴾**[٤].

المورد الثاني: وهو قوله تعالىٰ: **﴿يا عِبادِىَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِى واسِعَةٌ فَإِيّاىَ فَاعْبُدُونِ﴾**[٥].

والنظر في هذه الآية يوقفنا على ثلاثة أُمور:

---

١. ولكي يحميهم من آثار الاستضعاف جوّز لهم الهجرة حتىٰ وإن لم ترتفع إلى مستوى المقابلة أو الاستعداد لها في مواجهة الاستكبار والطاغوت.

٢. سورة النساء: ١٠٠.

٣. سورة النحل: ٤١.

٤. سورة النساء: ١٠٠.

٥. سورة العنكبوت: ٥٦.

الأوّل: أنّ الله سبحانه وتعالىٰ ينسب الذين آمنوا إلىٰ نفسه، فيقول: ﴿يا عبادي الذين آمنوا﴾، حيث أعطاهم صفة العبوديّة والإيمان، كأنّما هذه الكلمة مفتاح لما يأتي من السعة التي ادّخرها عزّوجلّ، وكأنّما هذه السعة والمراغم مخصوصة بالعباد المؤمنين، فقد وقع غيرهم في ظلم كثير فلم يجدوا مراغماً ولا سعة ولم يبوّأهم الله عزّوجلّ، وخرجوا من انتكاس ودخلوا في انتكاس، وخرجوا من هزيمة ودخلوا في هزيمة.

الثاني: أنّ الله جعل لكلّ ضيق سعة وفرجاً؛ حيث قال: ﴿إنّ أرضي واسعة﴾.

الثالث: ﴿فإيّاي فاعبدون﴾، فالهجرة فيها متسَّع أن يعبد الله وحده، فإذا كان الإنسان في ظلّ الطاغوت لا يستطيع ذلك فليهاجر.

فهذه القضايا الثلاثة، الأُولىٰ منها مفتاح الثانية، والثانية مفتاح الثالثة وسيلة وغاية.

وأمّا الحديث الذي يشير إلىٰ هذا الحكم «الهجرة من دار الكفر»، كحكم من أحكام دار الكفر، فهو ما جاء عن رسول الله ﷺ حسب نقل *مجمع البيان*؛ لأن الحديث غير موجود في كتاب *الوسائل* ولا في كتب الحديث المعروفة ونصّه ما يلي:

«من فرّ بدينه من أرض إلىٰ أرض ولو كان شبراً من الأرض استوجب الجنّة، وكان رفيق إبراهيم ومحمّد ﷺ»[١].

الهجرة وأحكامها

تنقسم الهجرة من ناحية الحكم إلىٰ أقسام وهي:

١ ـ الهجرة الواجبة: وهي التي تجب على المسلم في دار الشرك؛ لغرض التمكّن من أداء الشعائر التي لا يتمكّن من أدائها في تلك الدار.

وهذا الوجوب هو الظاهر من آية النساء الآنفة، ويدعم هذا الظاهر التهديد الوارد فيها لقوله تعالىٰ: ﴿أُولئك مأواهم جهنّم وساءت مصيراً﴾، والتهديد بالعذاب لا يكون إلّا على المعصية، كما يقول الفقهاء، فترك الهجرة إذن معصية.

والسبب الآخر لوجوب الهجرة ـ غير عدم القدرة علىٰ أداء الشعائر الإسلامية ـ هو

١. *مجمع البيان*، ج٣، ص١٥٣.

تعرّض المسلم للاضطهاد، وقوله تعالىٰ: ـ ﴿ربّنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها ﴾ ـ ظاهر في هذا النحو من الهجرة المسببّة عن الاضطهاد والظلم.

٢ ـ الهجرة المستحبّة من دار الشرك، وهو قادر على أداء الشعائر والفرائض وتعلم أحكام الإسلام فيها. وهذه الهجرة مستحبّة، وليست واجبة؛ للأصل، ولقوله تعالىٰ ـ ولأن ايجاب الهجرة في قوله تعالى: ﴿قالُوا فِيمَ كُنتُمْ قالُوا كُنّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ ﴾، يخص ما إذا عجز المؤمنون عن أداء الشعائر وإقامة الفرائض، فإذا كان المؤمنون قادرين على ذلك لم يشملهم التحذير والوجوب في هذه الآية.

وأمّا استحباب الهجرة فإنّ الفقهاء بدون خلاف يحكمون به؛ وذلك للحثّ على الابتعاد عن التلوّث القهري للمسلم في بيئة الكفر، ولأجل الفرار من الفساد.

٣ ـ الهجرة المباحة: وهي التي أُشير إليها في الاستثناء من الآية الكريمة، وهو قوله تعالىٰ: ﴿... إلّا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً ﴾، فإذا ترك العذر الذي يحتجّ به وهاجر فهجرته غير واجبة، وإذا تطلّبت الهجرة في هذه الحالة المجازفة المحرّمة تكون محرّمة، نعم إذا تجدّدت القدرة عند من استثنتهم الآية تجب في مورد الوجوب وتستحبّ في مورد الاستحباب.

مسألة: هل الهجرة ممتدّة أم انقطعت بعد فتح مكّة؟

والإجابة عن هذا السؤال لعلّها في مدلول الحديث النبوي: «لا تعرّب بعد الهجرة، ولا هجرة بعد الفتح»[1]؛ إذ دلالته واضحة علىٰ الانقطاع إلّا أنّه كما ترىٰ ضعيف سنداً.

وعندنا في مقابله مطلقات القرآن ولا مقيّد لها؛ إذ هي توجب الهجرة، وتدعو فيها ويدعو إليها في كلّ وقت. والنبوي الذي استدّل به علىٰ الانقطاع لا يقيّد هذه المطلقات، مع أنه يقابل بنبوي آخر ينقله صاحب *الجواهر* دالّ علىٰ عدم الانقطاع وهو: «لا تنقطع الهجرة حتّىٰ تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتّىٰ تطلع الشمس من مغربها»[2].

وهناك روايات أخرى مفادها أنّ الهجرة متّصلة مثل: «لن تنقطع الهجرة ما قوتل

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ب ٣٦، من أبواب جهاد العدوّ، ح٧؛ وكنز *العمال*، ٤٦٢٧٨.

٢. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ٣٦.

الكفار»[١] و«فإنّ الهجرة لا تنقطع مادام الجهاد»[٢] و«لا تنقطع الهجرة ما دام العدو يـقاتل»[٣] والرواية التي نقلها صاحب *الجواهر* في ضعفها مثل الخبر النبوي الأوّل.

هذا فضلاً عن إمكان حمل النبوي على أحد معنيين هما:

١ ـ إما لا هجرة من مكّة بعد الفتح.

٢ ـ أو لا هجرة كاملة بعد الفتح، نحو قوله تعالىٰ: ﴿لا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقاتَلَ أُولـٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنىٰ وَاللَّـهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[٤].

فالمقصود في هذه الآية نفي الكمال من الإنفاق وليس النفي المطلق.

إذن فدليلنا علىٰ استمرار الهجرة ـ بعد حمل النبوي علىٰ ما ذكرناه، هو عدم الخلاف عندنا، والمخالف، وهم العامّة، ليس لديه مقيّد للإطلاقات القرآنية ـ سالم من المناقشة.

وقد ألحق الشهيد الثاني رحمه الله بلاد الخلاف في وجـوب الهـجرة بـبلاد الشرك[٥]. والفـقهاء يعترضون علىٰ ذلك؛ لأنّ هذا الحكم علىٰ خلاف مسلّمات الفقه عندنا، وللتأكيد علىٰ التقيّة، وعلى أنّ من صلّىٰ معهم كمن صلّىٰ خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وعلىٰ حضور جنائزهم، وعـيادة مرضاهم، وزيارتهم، وروايات كثيرة تؤكّد هذه الأُمور وغيرها.

أمّا الهجرة من البلاد التي يضطهد فيها الإنسان المـؤمن ويعذّب حتىّٰ مع استعمال التـقيّة، ولا يقوىٰ فيها علىٰ إظهار الشعائر، فمثل هذه الهجرة واجبة. والعجب أنّ الفقهاء لم يتعرّضوا لمثل هذا الفرض، مع أنّ الكثير من آيات الهـجرة تـتعرّض لهـذه الهـجرة. ولا أدري كـيف يقولون: إنّ المقصود من المسـتضعفين في الآيـة هـم الذيـن لا يـتمكّنون مـن أداء الشـعائر ولا يذكرون المغلوب على أمره، ومنهم المتابَع والملاحَق الفاقد للأمن في بـيته وبـلده، كـيف والمعروف من الهجرة هو هذا الفرض؛ فهو إذن ملحق بالهجرة من بلاد الشرك بلا شك.

---

١. *كنز العمال*، ٤٦٢٤٨، ٤٦٢٦٠، ٤٦٢٧٤.

٢. *نفس المصدر*.

٣. *نفس المصدر*.

٤. سورة الحديد: ١٠.

٥. *الروضة البهية*، ج ٢، ص ٣٨٣، كتاب الجهاد.

٣ـ دار العهد

مضى الكلام في قسمين رئيسيين من الدور، وهما دار الإسلام ودار الكفر، والآن يقع الحديث عن الدار الثالثة: وهي دار العهد: قد قلنا فيما سبق: إنّ العالم من الناحية السياسية ثلاثة دور: دار الإسلام، ودار الحرب، ودار العهد. وقد اتّضح مما تقدم الملاك الذي تمّ على ضوئه هذا التقسيم الثلاثي، فقلنا هناك: إنّ ملاك دار الإسلام ودار الذمة هو السيادة للإسلام، وإنّ ملاك دار الحرب هو السيادة للكفر حتّىٰ وإن كانت الدار دار الإسلام وغصبها الكفر مثل فلسطين.

وأمّا ملاك دار العهد فالسيادة للكفر، ولكن هذه السيادة يحترمها الإسلام. فالسيادة تارة تكون غير ذات حرمة وهي سيادة دار الحرب، وتارة تكون ذات حرمة وهي سيادة دار العهد. وقد ذكرنا أنّ ملاك هذا التقسيم الثلاثي سياسي وهو السيادة ومدى احترامها وعدمه، وقد قلنا: إنّه قد ذهب الىٰ هذا من أهل العامة الشافعية.

وقلنا أيضاً: إنّ دار الإسلام فيها أقسام بلاد خُطّت في ظلّ الإسلام، وبلاد احتلّها المسلمون. ودار الكفر كذلك بلاد خطّت في عهد الكفر وظلمهم، وبلاد غلب عليها الكفّار مثل فلسطين. ودار العهد «الهدنة».

وأما الدور الأخرىٰ المندرجة تحت هذه الثلاثة، هي دار الذمة، ودار الصلح، و دار الأمان، ودار الحياد السياسي.

وقد أدخل الفقهاء دار الذمة تارة في الإسلام وأخرى في تقسيمات دار العهد؛ والسبب في هذا التشويش بالنسبة إلىٰ دار الذمّة يأتي من جهة أنّ السيادة فيها إن كانت للإسلام مقابل إقرارهم علىٰ ما هم عليه، وأنّ الحاكم منهم هم الذين ينتخبونه ولا يعيّن عليهم من قبل المسلمين، وليس عليهم إلّا إعطاؤهم الخراج فتدخل في دار الإسلام.

وإذا كانت السيادة للكفر، فهي وإن كانت محترمة عند المسلمين كما قلنا، فتدخل في دار العهد.

وبتعبير آخر أنّ دار الذمّة تدخل في القسم الأوّل أو تدخل في القسم الثالث حسب

اختلاف وضع الاتّفاق.

دار العهد في آيات سورة البراءة:

ثمّ إنّ الأصل في شرعيّة دار العهد من القرآن: الآيات الأُوَل من سورة براءة.

قال تعالىٰ: ﴿براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم...إلخ﴾، فالجزء الأوّل من سورة براءة، يقسِّم الكفّار إلىٰ قسمين:

القسم الأوّل: الكفّار الذين لم ندخل معهم في عهد.

القسم الثاني: الكفّار الذين دخلنا معهم في عهد. وهذا القسم أيضاً ينقسم إلىٰ قسمين:

الأوّل: مَن نقضوا عهدهم وخالفوا وظاهروا بتشكيل أحلاف ضدّ الإسلام.

الثاني: مَن استقام علىٰ عهده.

وعليه سيكون مجموع الأقسام ثلاثة.

الكفّار الذين لم ندخل معهم في عهد.

الكفّار الذين دخلنا معهم في عهد ونقضوا.

الكفّار الذين دخلنا معهم في عهد واستقاموا علىٰ عهدهم.

والكفّار من القسم الأوّل حكمهم أنّ الله بريء منهم وكذلك رسوله؛ حسب نصّ القرآن.

والقسم الثاني: حكمهم أيضاً أن الله بريء منهم كذلك، ويأمرنا بقتالهم؛ لقوله تعالىٰ: ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[1].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمَانَ لَهُمْ﴾[2].

فقوله تعالى: ﴿وهم بدأوكم أول مرة﴾ في الآية الأولى ظاهر في أنّهم هم الناقضون، وأنّ المؤمنين يدافعون عن أنفسهم، وأنّ القتال مع هؤلاء المشركين ليس ابتدائياً.

وأما قوله تعالىٰ: ﴿وقاتلوا أئمّة الكفر﴾.

---

١. سورة التوبة: ١٣.

٢. سورة التوبة: ١٢.

فكأنّ قتال هؤلاء لأنّهم أئمّة كفر، إلّا أنّ العهد كان مانعاً، فلمّا نقضوا العهد ارتفع المانع.

أمّا القسم الثالث الذين عاهدوا واستقاموا على العهد فالإسلام يحترم عهدهم؛ لقوله تعالىٰ:

﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾[1].

الأمر بالوفاء بالعهد وحرمة الغدر:

لمّا نراجع الروايات نجد أنّها تعطي للمعاهد حرمةً لدمه ولماله، وتعطي للعهد ايضاً حرمة وتعظيماً. وها هي بمجموعها تقريباً نستخرج منها قيمة وحرمة دار العهد:

١ ـ محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ، عن محمّد بن يحيىٰ، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن قريتين من أهل الحرب لكلّ واحد منهم... إلىٰ أن قال: فقال أبو عبدالله عليه السلام: لا ينبغي للمسلمين أن يغدروا ولا يأمروا بالغدر ولا يقاتلوا مع الذين غدروا، ولكنّهم يقاتلون المشركين حيث وجدوهم، ولا يجوز عليهم ما عاهد عليه الكفّار»[2].

٢ ـ محمّد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد بن محمّد بن الحسن بن شموم، عن عبدالله بن عمر بن الأشعث وعبدالله بن حماد الأنصاري، عن يحيىٰ بن عبدالله بن الحسن، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يجيء كلّ غادر يوم القيامة بإمام مائلاً شدقه حتّىٰ يدخل النار»[3].

٣ ـ حدّثنا عبدالله بن مسلم القضبي، عن مالك، عن عبدالله بن دينار، عن ابن عمر، أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إذا جمع الله الأولين والآخرين يوم القيامة يرفع لكل غادر لواء، فقيل: هذه غدرة فلان بن فلان»[4].

وهناك باب في كتاب الجهاد من سنن *أبي داود* في الإمام يُستجنّ به في العهود، جاء فيه «عن

---

١. سورة التوبة: ٤.

٢. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ٥١ ـ ٥٢، ر ١.

٣. *نفس المصدر*، ر ٢.

٤. *كنز العمال*، ٧٦٨٢.

الحسن بن علي بن أبي رافع: أنّ أبا رافع أخبره قال: بعثتني قريش إلىٰ رسول الله ﷺ فلمّا رأيت رسول الله ﷺ أُلقي في قلبي الإسلام، فقلت: يا رسول الله: إنّي والله لا أرجع إليهم أبداً، فقال رسول الله: إنّي لا أخيس بالعهد ولا أحبس البُرد، ولكن ارجع فإن كان الذي في نفسك الآن فارجع. قال: فذهبت ثمّ أتيت النبيّ ﷺ فأسلمت. قال بكير: وأخبرني أنّ أبا رافع كان قبطياً»[1].

وحدّثنا شعبة عن أبي الفيض، عن سليم بن عامر ورجل من حمير قال: «كان بين معاوية وبين الروم عهد وكان يسير نحو بلادهم حتّىٰ إذا انقضى العهد غزاهم، فجاء رجل علىٰ فرس وهو يقول: الله أكبر الله أكبر، وفاء لا غدر، فنظروا فإذا عمر بن عبس، فأرسل إليه معاوية فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من كان بينه وبين قوم عهد فلا يشدّ عقدة ولا يحلّها حتّىٰ ينقضي أمدها أو ينبذ إليهم علىٰ سواء، فرجع معاوية»[2].

ودلالتها واضحة علىٰ حرمة الإخلال بالعهد ووجوب الوفاء به.

حرمة المعاهد:

جاء في حرمته عن العرباض بن سارية السلمي قال: «نزلنا مع النبيّ ﷺ خيبر ومعه من معه من أصحابه، وكان صاحب خيبر رجلاً مارداً [مُنكراً] فأقبل إلى النبيّ ﷺ، فقال: يا محمّد ألكم أن تذبحوا حمرنا وتأكلوا ثمرنا وتضربوا نساءنا؟ فغضب النبيّ ﷺ وقال: يا ابن عوف اركب فرسك ثمّ ناد: ألا إنّ الجنّة لا تحلّ إلّا لمؤمن، وأن اجتمعوا للصلاة. قال: فاجتمعوا ثمّ صلّىٰ بهم النبي ثمّ قام، فقال: أيحسب أحدكم متّكِئاً علىٰ أريكته قد يظنّ أنّ الله لم يحرّم شيئاً إلّا في هذا القرآن، ألا وإنّي والله قد وعظت وأمرت ونهيت عن أشياء إنّها لمثل القرآن أو أكثر، وإنّ الله تعالىٰ لم يُحلَّ لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلّا بإذن، ولا ضرب نسائهم ولا أكل ثمارهم إذا أعطوكم الذي عليهم»[3].

---

١. سنن *أبي داود*، ج ١، ص٦٢٧، ح٢٧٥٨.
٢. سنن *أبي داود*، ج ١، ص٦٢٧، ح ٢٧٥٩.
٣. سنن *أبي داود*، ج ٢، ص ٤٤ ـ ٤٥، باب في الإمام يكون بينه وبين العدوّ عهد فسير إليه كتاب الجهاد. باب الوفاء بالعهد.

ثمّ قال: «حدّثنا عن رجل من جهينة قال: قال رسول الله ﷺ: لعلّكم تقاتلون قوماً فتظهرون عليهم فيتّقونكم بأموالهم دون أنفسهم وأبنائهم قال سعيد في حديثه: «فيصالحونكم علىٰ صلح» ثمّ اتّفقا فلا تصيبوا منهم شيئاً فوق ذلك فإنّه لا يصلح لكم ...»[1].

وعن عدّة من أبناء أصحاب رسول الله ﷺ عن آبائهم دنية عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «ألا ومن ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلّفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة»[2].

حرمة أموال المعاهد:

عن... خالد بن الوليد قال: «غزوت مع رسول الله خيبر، فأتت اليهود فشكوا أنّ الناس أسرعوا إلىٰ حظائرهم فقال رسول الله ﷺ: ألا لا تحلّ أموال المعاهدين إلّا بحقّها»[3].

حرمة قتل المعاهد:

حدّثنا عثمان بن أبي شيبة، حدّثنا وكيع، عن عيينة بن عبدالرحمن، عن أبيه عن أبي بكر قال: قال رسول الله ﷺ: من قتل معاهداً في غير كنهه حرّم الله عليه الجنّة»[4]، وكنه الأمر حقيقته وقيل ـ كما في *حاشية النهاية* ـ: وصفه، وقتله في غير كنهه، أي من غير استحقاق.

وروى محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيىٰ، عن محمّد بن عيسىٰ، عن يونس، عن حريز وابن مسكان عن أبي بصير قال: «سألته عن ذمّي قطع يد مسلم قال: تقطع يده إن شاء أولياؤه، ويأخذون فضل ما بين الديّتين، وإن قطع المسلم يد المعاهد خُيّر أولياء المعاهد، فإن شاءوا أخذوا دية يده وإن شاءوا قطعوا يد المسلم وأدّوا إليه الفضل ما بين الديّتين، وإذا قتله المسلم صنع كذلك»[5].

وهذه الأحاديث والآيات الشاملة للأحكام السياسية والمدنية والجزائيّة هي الأساس في

---

١ و ٢. *نفس المصدر*، ص ٤٥.

٣. *سنن أبي داود*، ج ٢، ص ٢٠٩.

٤. *نفس المصدر*، ج ١، ص ٦٢٧.

٥. *وسائل الشيعة*، ج ١٩، ب ٢٢ باب حكم القصاص، ر ١.

التصوّر الكامل لما نسمّيه بدار العهد.

المختار في المسألة :

في مسألة أنواع الدور وهل هي داران: دار إسلام ودار كفر؟ أو ثلاثة: دار إسلام و دار كفر ودار عهد؟

الرأي المشهور أنّها داران: دار إسلام ودار كفر.

وأمّا الذي نميل إليه فهو التقسيم الثلاثي للدور بالترتيب التالي: دار الاسلام ودار الكفر ودار العهد، وهذا التقسيم يتمشّىٰ مع الملاك الذي اختطّه العلّامة، في تقسيم الدور، في مقابل الشيخ الطوسي، والذي سبق وأن رجّحناه عند بيان ملاك التقسيم لديهما.

أقسام دار العهد :

أ ـ دار الذمّة :

وقد أدخلها طائفة من العلماء في دار العهد وهي ليست بدار عهد، بل هي دار إسلام؛ وذلك لأنّ أهل الذمّة علىٰ قسمين:

قسم منهم يعيشون فيما بين المسلمين كالنصارىٰ واليهود والمجوس كالذين يعيشون في إيران مثلاً.

وقسم آخر يعيش في إقليم مستقلّ تماماً عن أقاليم الإسلام.

فأمّا أهل الذمّة القاطنون بين المسلمين وفي دارهم فتجري عليهم أحكام الإسلام.

وأمّا القسم الثاني فمن الفقهاء من يلحقهم بدار الإسلام ومنهم من يلحقهم بدار العهد ومنهم من يلحقهم بدار الكفر.

وعلىٰ ضوء ما توصّلنا إليه في البحث من أنّ السيادة واحدة من ملاكات دار الاسلام، فإنّ طوائف وأقاليم أهل الذمّة تعتبر من دار الإسلام؛ من جهة خضوعها لسيادة الإسلام، من خلال ماهم من عهود في ذلك مع المسلمين، فلا سيادة مستقلة لهم عن سيادة الإسلام؛ وذلك لأنّهم لما يقاتلون ويسيطر عليهم من قبل المسلمين يخيّرون بين ثلاثة أُمور: القتل أو أن

يُسلموا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون. وأهل الذمّة هم من يختارون الخيار الثالث.

والصَّغار هو الطاعة والاعتراف بولاية الإسلام وعدم التمرّد علىٰ سيادته.

وعليه فدار الذمّة من دار الإسلام؛ لأنّها هي الدار التي ينفّذ فيها حكم الإسلام وسيادته، فلا هي دار كفر ولا دار عهد

نعم قد لا تجري فيها أحكام دار الإسلام مثل أحكام السوق وأحكام اللقيط. وهذا المقدار لا يخرجها عن كونها من دار الإسلام.

وقد يقول قائل: كيف تكون دار الذمّة دارَ إسلام والحال إنّها خالية من المسلم الواحد؟

قلنا: ما البأس في ذلك إذا كان الملاك في دار الإسلام السيادة وليس حضور المسلمين. وعليه فإذا كان الملاك هو هذا فبلاد أهل الذمّة المحرّرة من قبل المسلمين دار إسلاميّة وخاضعة للمسلمين، ولا يضرّ بكونها من دار الإسلام أن يحكم على اللقيط فيها بالكفر وعلى سوقها بأنّها ليست إسلامية.

وأمّا منهج الفقهاء في عطف الذمّة على العهد في تعبيراتهم فناشيء من اعتبارهم الذمة نوع عهد بين المسلمين وأهل الكتاب، وانطلاقهم في اعتبار دار الذمة دار عهد ليس إلّا.

وأمّا بناءً على التعريف الذي توصّلنا إليه كون دار الإسلام هي الدار التي يُنفّذ فيها أحكام الإسلام، ودار الحرب هي الدار التي ينفّذ فيها أحكام الكفر ولا احترام لسيادتهم، ودار العهد هي الدار التي يسودها الكفر، ولكن مع الاحترام لسيادتهم من جهة العهد لا لغيره، تكون دار الذمة داخلة في دار الإسلام؛ لدخولها في سيادته[١].

ب ـ دار الأمان وأدلة مشروعية أمان الكافر

وهي من أقسام دار العهد. والمستأمنون هم طائفة من الكفّار بينهم وبين المسلمين عهد أمان علىٰ أنفسهم، سواء كان قبال مصلحة أو من دون ذلك، والأمر في هذا للإمام عليه السلام.

والأصل في مشروعيّة الأمان للكافر أربعة، هي كالتالي:

١ ـ الكتاب: قال تعالىٰ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ

---

١. ولكن سبق وأن أشار حفظه الله إلى المختار في المسألة قبل قليل، فراجع.

ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذٰلِكَ بِأَنَّـهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ ﴾[1] .

فلو استأمننا كافر علىٰ نفسه واستجارنا فلنا أن نؤمّنه ونجيره، وقوله تعالىٰ: ﴿حتّىٰ يسمع كلام الله ثمّ أبلغه مأمنه﴾، ليس قيداً ولا غاية حتّىٰ لو لم تحصل هذه الغاية من الاستئمان يصبح الأمان غير شرعي، وإنّما هي فائدة وحكمة بمعنىٰ: لعلّه يسمع كلام الله.

فالكتاب إذن يأذن بإعطاء الجوار والأمان، وقوله تعالىٰ: ﴿فأَجِرْهُ﴾، يحمل علىٰ رفع الحظر في إعطاء الجوار، ولا يعني أنّ الإمام عليه السلام ملزم بذلك.

٢ ـ السيرة: في صلح الحديبيّة ـ كما يذكر أصحاب السيرة بالإجماع ـ صالح رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قريشاً علىٰ الأمان المتبادل بين مكّة والمدينة إلىٰ عشر سنوات، والتزم به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولكن قريشاً نقضوا عهدهم، وعليه فيجوز لإمام المسلمين أن يعطي الأمان للكافر رغم أنّ ذلك يُعدّ استثناءً في التعامل مع الكافر؛ لأنّ الأصل في التعامل معه هو أن يكون مطارداً محارباً.

وإذا تمّ هذا الأمان فليس لأحد من المسلمين بعد ذلك أن ينقضه فيقتل الكافر المستأمن أو يحاربه؛ لأنّه دخل في أمان الإسلام.

٣ ـ النبويّ الذي تظافر نقله وهو: «المسلمون تتكافأ دماؤهم، وهم يد علىٰ من سواهم، ويسعىٰ بذمّتهم أدناهم»[2] .

وفي فقه هذا النبويّ ثلاثة أُمور هي كالتالي:

أ ـ إذا قتل الفقير شريفاً فلا يقال له: أنت لستَ كفؤاً له، بل المسلمون تتكافأ دماؤهم.

ب ـ «وهم يد علىٰ من سواهم»: أي أنّ المسلم لا يصير إلىٰ جنب الكافر، ولا يخذل مسلماً، ولا يسعىٰ علىٰ مسلم من أجل كافر.

ج ـ وأدنى المسلمين يُحمّلهم الذمّة إذا تحمَّل الذمّة، أي يحقّ له أن يذمّهم.

وهذه الفقرة الأخيرة هي محلّ الشاهد في مشروعيّة الأمان المستدلّ عليها.

٤ ـ الإجماع: وهو إجماع فقهاء المسلمين علىٰ وجوب الوفاء بالأمان الذي يعطيه أدنى

---

١. سورة براءة: ٦.

٢. *أُصول الكافي*، ج ١، ص ١٣٨.

المسلمين لرجل من الكفّار، وهذا الحكم لا يختصّ بطائفة معيّنة، وممّن يروي إجماع الفـقهاء هذا العلّامة الحلّي في *التذكرة* بقوله: «ولا خلاف بين المسلمين في ذلك»[1].

أقسام الأمان:

يرىٰ الشيخ الطوسي في *المبسوط*: أنّ الأمان علىٰ ثلاثة أقسام: أمان بلد، وأمان مـنطقة، وأمان فرد، وتوضيح ذلك كالآتي:

١ ـ **أمان بلد**: بأن يُعطىٰ الأمان لبلد بكامله، وهو خاصّ بالإمام عليه السلام فقط ولا يحقّ لغيره.

يقول الشيخ في *المبسوط* «فإذا ثبت جوازه فإن كان العاقد الإمام جاز أن يـعقده لأهـل الشرك كلهم في جميع البقاع والأماكن؛ لأنّ له النظر في مصالح المسلمين، وهذا من ذلك، وإن كان العاقد خليفة الإمام فإنّه يجوز له أن يعقد لمن يليه دون جميعهم؛ لأنّه إليه النظر في ذلك، وإن كان العاقد آحاد المسـلمين جـاز أن يـعقد لآحـادهم؛ لأنّـه ليس له النـظر في مـصالح المسلمين...»[2].

٢ ـ **أمان منطقة**: كأن يعطىٰ الأمان لمجموعة من الكفّار مجتمعين في كنيسة مثلاً، أو مـن قبيل «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن» وهو حقّ لنوّاب الإمام عليه السلام من أمثال قادة الجيش الإسلامي.

٣ ـ **أمان الفرد**: وهو حقّ لكلّ فرد من أفراد المسلمين.

ويتّضح من خلال هذه الأقسام الثلاثة والحقّ المبيّن فيها: أنّ إمام المسلمين إذا أمّن بلداً أو منطقة فإنّ هذا البلد يعدّ من أقسام دار العهد؛ لأنّ السيادة في هذه الدار للكفّار. كما بينّا أكثر من مرّة.

ج ـ دار الهدنة:

وهي من أقسام دار العهد، وتعني الأرض التي يسكنها الكفّار الذين يدخلون مع المسلمين

---

١. *التذكرة*، ج ١، ص ٤١٦.

٢. *المبسوط*، ج ٢، ص ١٤.

في عقد الهدنة.

والهدنة هي عقد بين المسلمين والكفّار يتّفق فيه علىٰ إيقاف القتال بينهم لفترة محدودة، علىٰ أن يكون الاقتراح من المسلمين أو الكفّار مقابل مال أو بدون مقابل؛ ذلك لأنّ النبيّ ﷺ صالح في الحديبيّة علىٰ غير مال، ومع المال بالأولويّة.

وقد ذكر القول بجواز الهدنة بعوض أو بلا عوض العلّامة في *المنتهىٰ والتحرير*. وقد ذكر صاحب *الجواهر* جوازها مع مال يدفعه إليهم مع الضرورة بل جوازها مع المصلحة بدون ضرورة[1].

وهذه المصلحة قد تكون أمراً لصالح المسلمين أو أمراً لصالح المسلمين والكفّار، وقد تكون مصلحة المسلمين هي توفير الفرصة لهم من أجل الإعداد، أو من أجل الاستراحة، أو لأجل صدّ الهزيمة المتوقّعة في جانب المسلمين، أو أمراً آخر يشترط لصالحهم.

ومثلما ورد القول بجوازها كما ذكرنا فقد ورد خلاف ذلك عن ابن عبّاس ومجاهد وقتادة[2].

أدلّة جواز الهدنة

أمّا أدلّة الجواز فهي كالتالي:

١ ـ الكتاب: ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾[3].

وقوله تعالىٰ: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾[4]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾[5]. فآيتا التوبة ظاهرتان في جوازها؛ لأنّهما تشتملان علىٰ أوامر ونصائح متفرّعة علىٰ وقوعها الممضىٰ شرعاً، وأمّا آية الأنفال الأخيرة فالأمر فيها لرفع الحظر، وهذا النحو من الأمر مفاده الجواز.

ثمّ إنّ إطلاق الآيات يستفاد منه جوازها مع الكتابي والمشرك معاً. ونقلُ المفسرين عن

---

١. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.
٢. *نفس المصدر*.
٣. سورة التوبة: ٤.
٤. سورة التوبة: ٧.
٥. سورة الأنفال: ٦١.

ابن عبّاس أنّ آية السلم منسوخة ـ بقوله تعالىٰ: ﴿وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله﴾، وعن الحسن وقتادة ومجاهد أنّها منسوخة بقوله تعالىٰ: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ ـ لا عبرة فيه؛ لما تبيّن في بداية البحث أنّ آية السلم غير منسوخة، وأنّ آية القتال نزلت في السنة التاسعة للهجرة، وقد صالح الرسول ﷺ أهالي نجران بعدها.

٢ ـ السيرة: دلّت سيرة الرسول الأكرم ﷺ في صلح الحديبيّة علىٰ جواز الهدنة، حيث صالح ﷺ المشركين علىٰ ترك القتال من الطرفين لمدّة عشر سنوات.

٣ ـ الإجماع: قام إجماع المسلمين علىٰ جواز الهدنة وأنّه يجوز اقتراحها من الطرفين على الشروط والمصلحة التي تنتهي لصالح المسلمين، كما ذكرنا ذلك قبل قليل.

وقد ورد الإجماع علىٰ جميع صور الجواز إلّا صورة واحدة، وهي فيما لو كانت هناك ضرورة يلجأ المسلمون معها إلىٰ بذل ما يشترط عليهم من أجل إيقاع الهدنة من الكفّار، فنحن ـ الإماميّة ـ لا نملك نصّاً من طرقنا علىٰ مشروعية هذه الصورة، نعم هناك نصوص من طرق العامّة عليها.

وقد نقل صاحب *الجواهر* نصّين منها وها هما:

١ ـ «ما رواه الإسكافي من خبر الزهري الذي رواه العامّة أيضاً، قال: «أرسل رسول الله ﷺ إلىٰ عيينة بن حصين ـ وهو مع أبي سفيان يوم الأحزاب ـ: أرأيت إن جعلتُ لك ثلث تمر الأنصار أن ترجع بمن معك من غطفان وتخذل جيش الأحزاب، فأرسل إليه عيينة: إن جعلت لي الشطر فعلتُ فقال سعد بن معاذ وسعد بن عبادة: يا رسول الله والله لقد كانوا يحرسونه في الجاهليّة حول المدينة ما يطيق أن يدخلها، فالآن حيث جاء الله بالإسلام نعطيهم ذلك، فقال رسول الله ﷺ: فنعم إذاً»[1]. وقال صاحب *الجواهر* ولولا جوازه لم يبذله.

٢ ـ المرسل من طرقهم أيضاً: «إنّ الحرث بن عمرو رئيس غطفان أرسل إلى النبيّ ﷺ: أنّك إن جعلت لي شطر ثمار المدينة وإلّا ملأتها عليك خيلاً وركاباً فقال النبيّ ﷺ: حتّىٰ أشاور السعود. يعني سعد بن عبادة وسعد بن معاذ وسعد بن زرارة، فشاورهم النبيّ ﷺ

---

١. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

فقالوا: يا نبيّ الله إن كان رأيك وهواك اتّبعنا رأيك وهواك وإن لم يكن بأمر من السماء ولا برأيك وهواك ما كنّا نعطيهم في الجاهليّة برّة ولا تمرة إلّا شراء أو قِرىً، فكيف وقد أعزّنا الله تعالىٰ بالإسلام، فقال النبيّ ﷺ لرسوله: أو تسمع»[١].

ولكن الصحيح أنّ مصلحة المسلمين إذا اقتضت عقد الهدنة مع المشركين مقابل بدل يعطيه إمام المسلمين لهم فله ذلك؛ بمقتضى ولايته العامة على المسلمين، ولا تحتاج إلى نص بالجواز.

الفرق بين عقد الهدنة وعقد الذمّة:

١ ـ أنّ عقد الهدنة عقد محدود، وقد كان عقد الهدنة بين رسول الله ﷺ والمشركين من قريش عشر سنوات بعكس عقد الذمّة، فهو عقد دائم.

٢ ـ أنّ عقد الذمّة سواء كانت هناك مصلحة أم لم تكن يُجابوا عليه، عكس عقد الهدنة؛ لأنّ الاستجابة فيها معلّقة علىٰ وجود مصلحة للمسلمين، فإن كانت فالاستجابة مستحبّة. وإذا اقترحت على المسلمين بدون مصلحة فلا تجوز.

٣ ـ أنّ عقد الهدنة ينبذ إليهم لو أنّ المسلمين وجدوا أمارات النقض الواقعيّة من الكفّار فتلغىٰ الاتّفاقيّة عندئذ.. أمّا ابتداءً فلا يجوز النقض من المسلمين؛ والدليل علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾[٢]، بعكس عقد الذمّة فلا يجوز نقضه وإن يخاف منهم إلّا أن يعلنوا الحرب أو يخرجوا عن الشروط التي أخذوها علىٰ أنفسهم فيه بشكل قطعي.

كما أنّه لا يجوز الدخول مع المشركين في عقد الهدنة مع احتمال الخطر، ويجب الدخول في عقد الذمة مع الاحتمال، إلّا إذا قطع إمام المسلمين بوجود الخطر فلا يجوز الدخول معهم في عقد الذمّة بل يجب قتلهم جميعاً.

٤ ـ عقد الهدنة يصحّ اجراؤه بين المسلمين وبين غيرهم من المشركين وأهل الكتاب والبغاة، والدليل علىٰ ذلك إطلاق قوله تعالىٰ: ﴿فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم﴾، وإطلاق

---

١. *نفس المصدر*.

٢. سورة الأنفال: ٥٨.

قوله تعالىٰ: ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾، وأمّا عقد الذمّة فهو خاصّ بأهل الكتاب فقط.

٥ ـ أنّ عقد الذمة يؤمِّن أموال الكفار من أهل الكتاب ودماءهم مقابل عوض؛ لقوله تعالى ﴿حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾ وأمّا عقد الهدنة فيؤمن الكافرين أموالاً ودماءً أيضاً ولكن أعمّ من كونه مقابل عوض.

وقد روى أرباب السير أن ابا سفيان بعد عقد الحديبية جاء الىٰ المدينة آمناً ودخل بيت ابنته، ودخل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

مسألة:

هل يجب قبول الهدنة أو يجوز؟

العلّامة من فقهائنا وكذلك بعض من فقهاء السنّة يقولون بوجوب قبول الهدنة؛ ويستدلّون بقوله تعالىٰ: ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾، ويؤيّد ذلك حسب تعبير صاحب *الجواهر* وإن كان دليلاً بحدّ نفسه، قوله تعالىٰ: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾، إذ لو كان الاستمرار في القتال والحرب يؤدّي إلىٰ هلاك وفناء الجيش والقوات الإسلاميّة لوجب قبول الهدنة بلا شكّ فيما لو طلبوها من المسلمين. ويؤيّد ذلك بما فعله الإمام الحسن عليه السلام مع معاوية.

واستدلّ الأكثر على الجواز، بالجمع بين الدليلين؛ إذ آيات قتال الكفّار تأمر بمواصلة قتالهم حتىٰ تحقيق إحدى الحسنيين: أمّا الشهادة أو النصر.

وقوله تعالىٰ: ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾، وقوله الآخر: ﴿فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم﴾، دالّان علىٰ قبول الهدنة وإيقاف القتال معهم.

وهذه هي عبارة صاحب *الجواهر* رحمه الله التي مفادها ما مرّ من بيان يقول رحمه الله: «جمعاً بين ما دلّ علىٰ الأمر بها المؤيّد بالنهي عن الإلقاء في التهلكة وبين الأمر بالقتال حتىٰ يلقىٰ الله شهيداً، بحمل الأوّل على الرخصة في ذلك. ومنها ما وقع من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كما أن من الثاني ما وقع من الحسين عليه السلام، ومن النفر الذين وجههم النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلىٰ هذيل»[1].

فالجمع بين الدليلين إذن يقتضي الجواز.

---

١. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ٢٩٥.

ولكنّ العلّامة في *القواعد* يذهب إلىٰ وجوب قبول الهدنة مع الحاجة إليها. أمّا صاحب *الجواهر* فيذهب مذهباً آخر، فيقول: إنّ قبول الهدنة عنده لا هو بجائز ولا هو بواجب وإنّما ينطبق عليه جميع الأحكام الخمسة.

والأقرب أنّ هناك ثلاثة فروض معقولة، وهي الهدنة الواجبة والمستحبّة والمحرّمة. وأما الفرضان اللذان لا نستطيع تصوّرهما فهما الإباحة والكراهة.

أمّا فرض الهدنة الواجبة فهو فيما لو كانت هناك مصلحة ملزمة، كما لو انتهىٰ عتاد الجيش الإسلامي وقد طلب العدو الهدنة منه وإن لم تقبل الهدنة يلزم من ذلك التفريط بالقوّة والدولة الإسلامية.

وأمّا المستحبة ففيما لو كانت هناك مصلحة غير ملزمة.

وأمّا الحرمة ففيما لو أدّت الهدنة إلىٰ إعطاء فرصة للكفّار يلمّون بها شملهم وقواهم المتفتّتة في فرض تقدّم المسلمين وانتصارهم كما حصل في معركة صفّين.

وأمّا الفرضان غير المتصورين فنقول فيهما أنّ شرط قبول الهدنة هو وجود المصلحة للمسلمين، ولما كان فرض إباحة الهدنة ينفي وجود الشرط فالهدنة غير مشروعة.

وإذا قيل: إنّ الآية المباركة: ﴿وإنْ جنحوا للسلم فاجنح لها﴾، لا وجود للشرط المذكور فيها.

يقال: إنّ قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾[1] والإجماع المذكور في كلمات الفقهاء يدلّ على ذلك، وكيف كانت فهي في الجملة جائزة ومشروعة إذا تضمّنت مصلحة المسلمين، بل إنّ شرط المصلحة إجماعي كما ذكر ذلك صاحب *الجواهر*[2].

وأمّا فرض الكراهة فغير متصوّر بالأولىٰ؛ لأنّه إذا كانت هناك مصلحة بخلاف الهدنة فهي غير مشروعة لا أنّها مكروهة. وفي كلتا الصورتين تأمل[3].

---

١. سورة محمد: ٣٥.

٢. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ٢٩٠.

٣. أقول: إنّ كلمات الفقهاء ليست دليلاً بحدّ ذاتها، هذا أوّلاً، وثانياً: إنّ الإجماع الذي ذكره جواهر الكلام ليس علىٰ شرطيّة المصلحة، بل على الجواز والمشروعيّة. وثالثاً: إنّ وجود المصلحة الذي أخذه الأُستاذ شرطاً لقبول الهدنة ←

شروط الهدنة:

ذكر الفقهاء لقبول الهدنة وصحّتها شروطاً وهي كالتالي:

الشرط الأوّل: أن يتولّاها الإمام عليه السلام أو نائبه.

ودليل ذلك أنّ الإمام عليه السلام له حقّ تقرير مصير المسلمين، وله الحقّ في أن يلزم المسلمين، وغير الإمام عليه السلام سوىٰ نائبه ليس له هذا الحقّ في الإلزام بهذا القرار «الهدنة».

والعلّامة الحلّي رحمه الله يستدلّ في *التذكرة* بطريقة أُخرىٰ حيث يقول في استدلاله: «أن يتولّاه الإمام أو من يأذن له؛ لأنّه من الأُمور العظام لما فيه من ترك الجهاد علىٰ الإطلاق، ولأنّه لا بدّ فيه من رعاية مصلحة المسلمين والنظر لهم، والإمام هو الذي يتولّىٰ الأُمور العامّة»[1].

فهو رحمه الله يستدل بأمرين:

الأوّل: أنّ الهدنة مسألة ذات شأن فهي ليست من اختصاص أحد غير الإمام ونائبه.

والثاني: المصلحة حيث تختلف أنظار الناس في تشخيصها وتحقيقها فالإمام هو الذي يختصّ بها.

ولكننانقول: ما الدليل علىٰ اختصاص الإمام بالأُمور العظيمة؟ هذا بالنسبة للأمر الأوّل. أمّا الثاني: فقد تكفي الشورى لتشخيص هذه المصلحة.

وعليه فالدليل عندنا ليس هو ما ذكره العلّامة رحمه الله؛ وذلك لأنّ ملاك الولاية ليس هو عظمة الشيء أو كونه ذا مصلحة، وإنّما هو الإلزام والقرار المستبطن في الهدنة، وهو من مختصّات الإمام في الأُمور الجليلة وفي الأُمور الحقيرة علىٰ حدّ سواء. هذا بخصوص الإمام.

← ومشروعيّتها لا ينسجم مع إطلاق آية السلم كما ذكر الإشكال، بل إنّ الآية فيها مشروعيّة قبول الهدنة حتّىٰ مع الخوف في أن يضطهد بأسباب خفيّة وعدم تهيؤ لها. كما أورد ذلك *الميزان في تفسير القرآن*، ج٩، ص١١٧، وفي تفسير *الكاشف* بعبارة أوضح وأصرح، ج٣، ص٥٠٢. والذي يدلّ علىٰ ذلك هو الشطر الأخير من الآية الذي أحال القضيّة في الجنوح إلى السلم ـ في هذا الفرض ـ إلى التوكّل علىٰ الله الذي فيه الكفاية والغنىٰ لدفع ما يخفىٰ من أسباب مخفيّة وضارّة.

وعليه فالهدنة ليست مشروعة في الفروض الثلاثة التي ذكرها الأُستاذ فحسب بل حتّىٰ في هذا الفرض، وعليه فكلام صاحب *الجواهر* رحمه الله، هو الأقرب، والتأمّل الذي ذكره الشيخ الأُستاذ لعلّه يشير إلىٰ هذا الفرض.

١. *التذكرة*، ج١، ص٤٤٧.

أمّا نائبه فيحقّ له أن يعقد الهدنة مع الكفّار بخصوص قرية أو قبيلة أو طائفة من الناس دون الإقليم والدولة اللذين هما من صلاحيّة الإمام عليه السلام، هذا هو مفاد كلام العلّامة.

وأمّا نحن فنرىٰ أن نيابة الإمام قد تكون محدودة، فيكون كلام العلّامة صحيحاً، وقد تكون مطلقة كما في زمان الغيبة فيحقّ له الهدنة بمقدار ولايته، فإن كانت ولايته علىٰ إقليم تصحّ هدنته مع إقليم وإن كانت علىٰ بلد فتصحّ مع بلد وهكذا سعة وضيقاً.

الشرط الثاني: وجود مصلحة للمسلمين وحاجتهم إلى المهادنة.

فلو لم تكن مصلحة فالهدنة غير مشروعة. فلو كان العدوّ يقوىٰ بالهدنة، كأن يتوقع أن العدوّ يلحقه مَدَد واحتياط بسبب الهدنة، وكان المسلمون في موقع القوّة، فمثل هكذا هدنة غير جائزة؛ لأنّها لا تحقّق المصلحة؛ ولهذا ذكرنا أن قول الشيخ صاحب *الجواهر* بأنّ الهدنة تقع علىٰ خمسة وجوه غير متصوّر[1]؛ ذلك لأنّ الهدنة تتوقّف علىٰ وجود المصلحة. فإن كانت مصلحة فمشروعة وإذا لم تكن فليس بمشروعة. وإذا كانت هناك مصلحة تصل حدّ الضرورة فواجبة، وإن لم تصل الحدّ فمستحبّة، وإن لم تكن مصلحة ألبتّة فمحرّمة.

وأمّا الكتاب المجيد فيستدلّ منه بقوله تعالىٰ: ﴿وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾[2].

أي لو كان المسلمون في موقع القوّة والعدوّ في موقع الضعف بتعبير عسكري. أو لو لم تكن هناك للمسلمين مصلحة في عقد الهدنة بتعبير فقهي، فلا تجوز؛ لأنّ الله عزّوجلّ نهىٰ عن مثل هذه الهدنة.

وممّن ذهب إلىٰ حرمة الهدنة علىٰ هذه الحال هو العلّامة في *التذكرة* مستدلّاً بآية: ﴿ولا تدعوا إلى السلم﴾، السابقة.

الشرط الثالث: أن لا يتّفق الطرفان علىٰ ما حرّمه الله تعالىٰ، أي أن لا يحتوي العقد علىٰ شروط غير جائزة.

توضيح ذلك: أنّ الهدنة عقد واتّفاق، والإلزام الموجود فيها آتٍ من قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[3].

---

١. لقد مرّ تعليقنا علىٰ هذه المسألة في هامش سابق.

٢. سورة محمّد: ٣٥.

٣. سورة المائدة: ١.

فهي ـ أي الاتفاقيّة على الهدنة ـ أقوىٰ دليل علىٰ وجود الالتزام، وهي المصدر الأساس لتنفيذ الاتفاقيّات بين المسلمين والمشركين سواء كانت الاتفاقيّة إتفاقية ذمّة أو أمان أو هدنة وموادعة.

والفقهاء يشترطون في العقد أن لا يحرِّمَ حلالاً ولا يحلِّلَ حراماً.

فلو اتّفق الطرفان علىٰ تسليم نساء المسلمين للمشركين فهو عقد باطل.

ولو اتّفق الطرفان علىٰ تسليم المسلمين أسلحتهم للمشركين فهو عقد باطل أيضاً؛ وذلك لأنّ العقد يتضمّن شرطاً محرّماً، بل إنّ مثل هذا العقد لا ينعقد من أوّل الأمر، ومثل هذه الهدنة باطلة وغير جائزة.

وفي المروي بطرق العامّة[1] أنّ أمّ كلثوم بنت عقبة بن معيط جاءت مسلمة ـ بعد فتح مكّة ـ فجاء أخواها يطلبانها، فأنزل الله تعالىٰ: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ ـ إلىٰ قوله ـ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾، وقال النبيّ ﷺ: إنّ الله منع من الصلح في النساء، مع أن الاتّفاق بين رسول الله ﷺ وبين الكفّار كان علىٰ تسليم كلّ الشاردين من الطرفين؛ ولهذا أرجع رسول الله ﷺ أبا بصير ـ في قصّته المعروفة ـ، إلى المشركين. وامتنع عن تسليم أُمّ كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط.

ولكن لو لم يضطرّ المسلمون إلىٰ ذلك ـ الشرط المحرّم ـ كما لو قال المشركون: يحقّ لنا فسخ الهدنة متىٰ شئنا دون أن يكون ذلك للمسلمين، فمثل هذا الشرط حرام، وهو من السبيل المحرّم.

أمّا لو اضطرّ الإمام عليه السلام لنكبة حلّت بجيشه لقبول هذا الشرط، فيجوز له قطعاً قبول الهدنة؛ لأنّه يقارن بين ضرر الهزيمة فيما لو بقي يقاوم وبين ضرر الشرط الفاسد فإن كان ضرر الشرط الفاسد، أخفّ يقبل به حتىٰ لو كان ذلك تسليم أسلحتهم.

وإلىٰ هذا المقدار لا توجد مناقشة، ولكن هل يتمّ العقد بذلك بحيث يجب على المسلمين الوفاء به؟ أو هل يجوز لهم لو تمكّنوا بعد ذلك من مواصلة الحرب الإخلال بالشرط أم لا؟

الأقوىٰ فقهيّاً أن مثل هذا العقد غير منعقد؛ لأنّه ينطوي علىٰ شرط فاسد يحول دون

---

١. *سيرة ابن هشام*، ج ٢، ص ٣٢٥.

الإنعقاد، والمسلمون في حلٍّ من ذلك، ولا يسمّىٰ موقفهم الجديد غدراً، والقادة العسكريون هم الذين يحدِّدون موضع الضرورة من غيره.

ومن الشروط التي لا تصحّ كما يذكر العلّامة الحلّي ﷺ هو «ما لو شرط عليهم في الذمة عقد فاسداً مثل أن لا جزية عليهم وأن يظهروا المناكير» أو «أن نمكنّهم أو نشترط لهم التظاهر بالمناكير أو أن يسكنوا الحجاز أو يدخلوا الحرم أو المساجد أو عدم الالتزام بأحكام الإسلام»[١].

وأمّا صاحب *الجواهر* فيقول: لم أجد دليلاً علىٰ ذلك، وهذه هي عبارته ﷺ: «بل الظاهر بطلان العقد من أصله لا خصوص الشرط؛ لكون التراضي قد وقع عليه، كعقد الذمّة المشتمل علىٰ ما منع الشارع من عقدها عليه نحو عدم الصَّغار في الجزية أو إظهار المنكرات في شرعنا أو نحو ذلك مما عرفته سابقاً»[٢] إلىٰ أن يقول ـ والقول لصاحب *الجواهر*ﷺ ـ: «وهو مشكل؛ لعدم الدليل عليه اللهمّ إلّا أن يستفاد من منعه في عقد الذمّة منعه هنا، وهو كما ترىٰ.

وفي *المنتهى*: الشروط المذكورة في عقد الهدنة اثنان: صحيح وفاسد، فصحيح الشروط لازم بلا خلاف، مثل أن يشترط عليهم مالاً أو معونة المسلمين عند حاجتهم. وفاسد الشروط يبطل العقد مثل أن يشترط ردّ النساء أو مهورهنّ أو ردّ السلاح المأخوذ منهم أو دفع المال إليهم مع عدم الضرورة أو أن لهم نقض الهدنة متىٰ شاءوا أو شرط ردّ الصبيان أو الرجال.

فهذه الشروط كلّها فاسدة يفسد بها عقد الهدنة كما يفسد عقد الذمّة باقتران الشروط الباطلة مثل ما لو شرط عدم التزام أحكام المسلمين أو إظهار الخمور أو الخنازير أو يأخذ من الجزية أقل ممّا يجب عليهم»[٣]، وإن كان هو أيضاً لا يخلو بعضه من نظر أو منع.

وبقيت رواية بلا سند يستدلّ بها علىٰ صحّة عقد الهدنة مع وجود الشرط الفاسد، يقول صاحب *الجواهر*:

«وقد روي في بعض الحديث عن أبي عبدالله ﷺ أنّ حيّاً من العرب جاءوا إلىٰ

---

١. *تذكرة الفقهاء*، ج ١، ص ٤٤٢.

٢. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ٣٠١.

٣. *نفس المصدر*: *منتهى المطلب*، ج ٢، ص ٩٧٦.

رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله نُسلِم على أن لا ننحني ولا نركع، فقال لهم رسول الله ﷺ: نعم، ولكم ما للمسلمين وعليكم ما عليهم، قالوا: نعم فلمّا حضرت الصلاة أمرهم بالركوع والسجود فقالوا: أليس قد شرطت لنا أن لا ننحني ولا نركع؟ فقال ﷺ: قد أقررتم بأنّ لكم ما للمسلمين وعليكم ما عليهم»[1]. والشيخ صاحب *الجواهر* يوجّه الرواية، وأمّا نحن فنشك في صحتها ونلوم من أتعب نفسه في توجيهها.

الشرط الرابع: تحديد الأجل:

نقول: وفقاً لصاحب *الجواهر*ﷺ لا يجوز عقد الهدنة إلىٰ مدّة مجهولة؛ لأنّ الجهل في العقود مبطل. ولا إلى مدّة مطلقة من دون أجل إلّا إذا كان الخيار للإمام؛ لأنّ الأصل مع الكفار هو القتال بلا خلاف في ذلك.

وهذا هو نصّ صاحب *الجواهر*ﷺ في هذا الشرط: «وكيف كان في *المنتهىٰ* ومحكي *المبسوط* و*التذكرة* و*التحرير* وغيرها أنّه لا تصلح المهادنة إلىٰ مدّة مجهولة ولا مطلقاً [من دون أجل]، إلّا أن يشترط الإمامﷺ لنفسه الخيار بالنقض متىٰ شاء، بل لا أجد فيه خلافاً بينهم في المستثنىٰ والمستثنىٰ منه، الذي هو مقتضىٰ الأصل بعد ظهور المفسدة في ذلك، وقصور الإطلاقات عن تناوله واقتضاء الإطلاق التأبيد الممنوع في المهادنة. مضافاً الىٰ اعتبار المعلومية في كلّ أجل اشترط في عقد وإن كان ممّا يقع على المجهول كالصلح وغيره، بل يمكن دعوى الإجماع على ذلك...»[2].

إذن لا تصحّ الهدنة من دون أجل إلّا بشرط واحد، وهو أن يكون النقض من حقّ الإمام متىٰ شاء. والسرّ في ذلك واضح حسب الظاهر.

فالعلاقة بين بريطانيا والسويد مثلاً في ظلّ العلاقات الدولية التي يحكمها السلم والحرب قد تكون سلماً مطلقاً وبدون شروط، والقرآن لا يقرّ لنا هذا النحو من العلاقة مع الكافر كتابيّاً أو غير كتابي؛ لأنّه إمّا أن يكون خاضعاً لها، أي صاغراً، وإمّا أن يكون المسلمون معه في حالة حرب، وإمّا أن يكون بينه وبين المسلمين هدنة مؤقتة.

---

١. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ٣٠٢.

٢. *نفس المصدر*، ص ٢٩٩.

فالعلاقة الأُولىٰ أي علاقتنا مع أهل الذمّة وإن كانت سلماً مطلقاً إلّا أنّها مقيّدة بقبول سيادة الإسلام عليهم، وهذه هي العلاقة السلميّة المطلقة الوحيدة مع الكافر.

أما العلاقة الثانية فهي علاقة الحرب أو الإعداد لها.

والعلاقة الثالثة هي علاقة السلم.

ومن العجب أنّ الأصحاب كلًّا يعتبرونها أصلاً ولا يشيرون إلىٰ فلسفة العلاقة من النحو الأول التي لا يقرّ فيها الإسلام حالة السلم المطلقة مع الكافر إذا كان الإسلام لا يتولّى السيادة علىٰ أرضه وثرواته ومجتمعه.

وعلاقة الدولة الإسلاميّة اليوم مع الدول الكافرة في الجهات الإنسانيّة والاقتصاديّة والتجاريّة، لا تعني إغلاق باب الحرب معهم، فمتىٰ ما تمكّنت وتهيّأت الفرصة لمفاتحتهم بالإسلام ودعوتهم إليه ورفضوا ذلك تَعُد إلىٰ الأصل الأصيل في علاقتها معهم، وهو الحرب إلىٰ أن يسلموا أو يقتلوا..

وفي السيرة ـ وللأسف أنّها غير منقّحة ـ: أنّ رسول الله ﷺ لما فتح حصون خيبر بقي حصن واحد قال أهله: يا رسول الله، بيننا وبينك هدنة فأبقنا ما أقرَّنا الله علىٰ ذلك فقال لهم رسول الله ﷺ: لا، بل ما أقررناكم علىٰ ذلك، فلم يرفض اقتراح الهدنة معهم وإنّما رفض التأبيد؛ ولذلك فإنّ الصلح والسلم المطلق مع الكافر لا وجود له في الإسلام وإنّما توجد هدنة مؤقّتة، وهي مسألة ملفتة للنظر؛ وذلك لأنّ الإسلام يريد السيادة والهيمنة علىٰ الأرض كلّ الأرض، ولن يسمح بسيادة غير سيادة الله تعالىٰ في الأرض.

وعليه فعقد الهدنة لا يصح إلّا إذا كان أجله مؤقّتاً؛ ولذا كان صاحب *الجواهر* في تعبيره السابق يحوم حول الدليل. هذا ما يخصّ تأبيد الأمد.

أمّا تجهيل الأمد فكذلك لا يصحّ، كما لو قلنا للعدوّ: نحن معكم في هدنة إلىٰ أمدٍ مّا. وعدم صحّته ناشئة مع عدم معلوميّة أركان العقد، ومعلوميّة الأجل ركن أساس في الاتّفاق سلباً وإيجاباً.

وأمّا تحديد الهدنة بأربعة أشهر فقط فيصحّ مطلقاً، سواء كان المسلمون أقوياء أو ضعفاء؛ لقوله تعالىٰ: ﴿بَرَآءَةٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ* فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ

أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ﴾[١]. ولأنّ رسول الله ﷺ أعطى المشركين بعد حرب تبوك هدنة علىٰ رغم أنّ المسلمين كانوا في عزّة شوكتهم وقوّتهم.

واعتبار الأربعة أشهر الحدّ الأعلىٰ للهدنة كما يذكره بعض الفقهاء، أو أنّها الفترة التي تجوز فيها الهدنة علىٰ كلّ حال كان المسلمون أقوياء أم لم يكونوا، لا دليل عليه. وما استدلّ به لا يصلح أن يكن دليلاً، والآية الكريمة المستدلّ بها لا علاقة لها بالهدنة وإنّما هي بصدد إعلام المشركين الذين نقضوا عهدهم مع المسلمين؛ إذ أمر الله رسوله ﷺ أن يعطيهم فترة أربعة أشهر حتىٰ لا يتوهّموا أنّ عمله معهم نحو غدر ومباغتة، وحتىٰ لا تكون لهم الحجّة في عدم العلم، وهذه ليست هدنة وإنّما إمهال وإنذار؛ لعلّهم يهتدون ويرجعون عن موقفهم.

فالآية إذن غير مَعنيّة بأمر الهدنة، بل هي تخصّ الإعلام. كما أنّ هذه المدّة لا تعتبر هي المدّة القصوىٰ للهدنة؛ إذ من أيّ دليل يستفاد ذلك؟

وهذه هي عبارة المحقّق في هذا الصدد:

«وهل تجوز أكثر من أربعة أشهر؟ قيل ـ والقائل الشيخ فيما حكي عنه ـ: لا يجوز؛ لقوله: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ وغيرها من الآيات المشتملة على التأكيد في المبادرة إلىٰ قتلهم والتوصّل إليه بأيّ طريق. وقيل ـ ولكن لا أعرف القائل به منّا وإنّما هو محكي عن أحد قولي الشافعي ـ: ويجوز؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾»[٢].

والذي يراجع سورة براءة يجد أنّ الآيات غريبة عن تحديد الهدنة؛ إذ الهدنة حاصلة من قبل، ومدّتها عشرة سنوات، إذ لم تمضِ من الهدنة إلّا سنة وبضع سنة ولكنّهم نقضوا عهدهم، فأمر الله عزّوجلّ رسوله ﷺ أن يسحب العهد، لكي لا يفاجئوهم وإنّما ينذرهم أوّلاً ويمهلهم أربعة أشهر ثانياً، ويثبّت الثابتين علىٰ عهدهم لمدّة عشرة سنوات ثالثاً.

فهذا الدليل الذي يذكره بعض الفقهاء لا يدلّ علىٰ ما استدلوا عليه.

ويرىٰ المحقق ﵀ أنّ أكثر مدّة تجوز فيها الهدنة سنة ولا يجوز أكثر منها.

---

١. سورة براءة: ١.

٢. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ٢٩٨.

قال في *الجواهر*: «نعم لا خلاف في أنّه تجوز الهدنة إلىٰ أربعة أشهر فما دون مع القوة، بل في *المنتهىٰ والمسالك* ومحكي *التذكرة* وغيرها من الإجماع عليه، مضافاً إلى الاستدلال بقوله تعالىٰ: ﴿براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الارض أربعة اشهر﴾ وكان ذلك عند منصرف رسول الله ﷺ من تبوك في أقوى ما كان، وصالحهم صفوان بعد الفتح أربعة أشهر، وإن كان ذلك قد يناقش بأن ذلك إمهال لهم على وجه التهديد والتوعيد لخصوص من عاهدوا من المشركين، لا أنه عقد هدنة أربعة أشهر.

فالعمدة حينئذٍ في إثبات ذلك على جهة العموم الإجماع إن تمّ وإلّا فالحثّ على قتلهم والقعود لهم في كلّ مرصد يقتضي عدمه (و) هنا (لاتجوز أكثر من سنة على قول مشهور) بل لا أجد خلافاً كما اعترف به في *المسالك*، بل في *المنتهى* ومحكي *التذكرة* الإجماع عليه بل في محكي *المبسوط*: ولا تجوز إلى سنة وزيادة عليها بلا خلاف؛ لأنّ الآية تدلّ علىٰ وجوب الجهاد في السنة وهو مناف لجوازها سنة؛ ولذا قال في *الدروس*: وتنعقد المهادنة بما دون السنة فيراعىٰ الأصلح. وعلى كل حال فنسبة المصنف الأكثر من السنة الىٰ الشهرة في غير محله.

وفي *المسالك* كأنّ الباعث له علىٰ ذلك استضعاف دليله (الإجماع)، مع عدم تحقّق الإجماع عنده وإن لم يعلم (المحقّق) بالمخالف، فإنّ ذلك لا يكون إجماعاً»[١].

وأمّا رأينا في المسألة فهو الجواز مطلقاً حسب المصلحة بما يراه الإمامَ أو نائبه.

تتمّة: استثناء إرجاع النساء المهاجرات

قال تعالىٰ مستثنياً ذلك: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا جاءَكُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِناتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ ما أَنْفَقُوا وَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلاتُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوافِرِ وَاسْأَلُوا ما أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا ما أَنْفَقُوا...﴾.

فقد وردت الآية في صلح الحديبيّة وممّا يروىٰ عن ابن عبّاس في سبب نزول الآية أنّه قال:

١. *نفس المصدر*، ص٢٩٧.

«صالح رسول الله ﷺ في الحديبيّة مشركي مكّة علىٰ أن مَن أتاه من أهل مكّة ردّه عليهم ومن أتىٰ أهل مكّة من أصحاب رسول الله ﷺ فهو لهم ولم يردّوه، وكتبوا بذلك كتاباً وختموا عليه، فجاءت سبيعة بنت الحارث الأسلميّة مسلمة بعد الفراغ من الكتابة والنبيّ ﷺ في الحديبيّة، فجاء زوجها مسافر من بني مخزوم في طلبها وكان كافراً، فقال: يا محمّد ﷺ : اردد عليّ زوجتي فإنّك شرطت أن تردَّ علينا من أتاك منّا، وهذه طينة الكتاب لم تجفّ بعد، فنزلت الآية: ﴿يا أيّها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات﴾، من دار الكفر إلىٰ دار الإسلام فامتحنوهنّ... إلىٰ أن قال:

فكان رسول الله ﷺ يردّ من جاءه من الرجال ويحبس من جاءه من النساء إذا امتحنّ، ويعطي أزواجهنّ مهورهنّ»[1].

والآية ظاهرة أوّلاً في ارتفاع سلطان زوجها عنها، وانفساخ النكاح، وأنّه إذا أراد مسلم أن ينكحها يُعطيها مهرها فينكحها إلّا إذا كانت حاملاً فتنتظر حتّىٰ تضع، أو حتّىٰ يتبيّن أمرها أنّها غير حامل من زوجها الكافر بلا التزام العدّة؛ لأنّها غير مطلّقة.

وظاهرة أيضاً في أن المرأة المهاجرة استثناء في عموم العهد، وهو محلّ الحاجة هنا من الآية.

يقول الجزائري ﷺ : «لم ترِد النساء في العقد؛ لأنّ عقد الصلح إنّما تضمّن ردّ الرجال أو لأنّ المرأة إذ أسلمت فقد بانت من زوجها الكافر ولم تحلّ له وحصلت الفرقة بينهما فلا تردّ عليه؛ لما في ذلك من المفسدة لتمكين الكفرة منها لضعفها، وكون المرأة تأخذ من دين بعلها. ثمّ نقل أنه ﷺ لم يردّ من الرجال من ليس له عشيرة يمنعونه من الفتنة في دينه»[2].

٤ـ دار الحياد :

الحياد: هي الحالة اللاانتمائيّة وعدم التعرّض التي يتّخذها طرف من صراع قائم بين طرفين، وللحياد أصل في كتاب الله عزّوجلّ:

١. *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٩، ص٢٤٣ ـ ٢٤٤، عن *مجمع البيان*.
٢. *قلائد الدرر*، ج٢، ص١٧٥.

قال تعالىٰ: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾[١].

فالآية تفسّر الاعتزال[٢] بأمرين ذكرتهما، وهما لم يقاتلوكم أوّلاً، وألقوْا إليكم السَّلم ثانياً.

وقال تعالىٰ: ﴿فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَٰئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَاناً مُبِيناً﴾[٣].

والسبيل هنا هو السلطان التشريعي عليهم لا السلطان التكويني، والسلطان التشريعي هو إباحة دمائهم وأموالهم وأمثال ذلك. والآية الأُولىٰ تشرّع حالة الحياد.

ومن سيرة رسول الله ﷺ على الحياد توجد عدّة شواهد:

منها: قصّة بني ضمرة في معركة بدر حيث خطّط رسول الله ﷺ لقطع الطريق التجاري بين مكّة والشام؛ ليختل علىٰ أثره الوضع الإقتصادي لأهل مكّة، وآخر محاولة بذلت من قبل المجاهدين الهجوم علىٰ قافلة أبي سفيان المحمّلة بتجارة الشام، ومن جملة هذه الأعمال الاتّفاقيات مع العشائر على الطريق ومن ضمن هذه العشائر بني ضمرة، حيث اتّفق معهم رسول الله ﷺ أن لا يكونوا علينا»[٤].

وفي طبقات ابن سعد هكذا ورد في السيرة: «علىٰ أن لا يغزو بنو ضمرة ولا يغزوهم، ولا يكثروا عليه جمعاً، ولا يعينوا عدوّاً، وكتب بينهم وبينه كتاباً»[٥].

فهو ﷺ لم يطلب منهم النصرة وإنّما طلب منهم أن لا يشتركوا لصالح قريش.

وفي حرب مؤتة عاهد رسول الله ﷺ عهداً مع بني غنم وحَيَّدها، والقصّة

---

١. سورة النساء: ٩٠.

٢. والاعتزال في آية ٤٨، سورة مريم في قصّة إبراهيم عليه السلام وهو يحاجج أباه في قوله تعالىٰ: ﴿قال سلام عليك سأستغفر لك ربّي إنّه كان بي حَفِيّاً واعتزلكم وما تدعون من دون الله﴾، لا تعني إلّا التبرّي ذكره *الميزان*: ج ٢٠، ص ٢٣١، ولكن ورد المعنىٰ الأوّل الذي أشار إليه الشيخ الأُستاذ بدقّة في رواية مرّت علينا في جهاد أهل الكتاب ننقل منها محلّ الشاهد: «فمن كان تابعاً فهو منّا وكنّا معه، ومن اعتزلنا كففنا عنه ومن نصب لنا جاهدناه...» إلخ. *وسائل الشيعة*، ج ١٥، ب ٩، ص ٤٢، طبعة آل البيت عليهم السلام.

٣. سورة النساء: ٩١.

٤. *سيرة ابن هشام*، ج ٣، ص ٦٩٧.

٥. *طبقات ابن سعد*، ج ٢، ص ٨.

يرويها ابن هشام[١].

والشيء الأساسي في السيرة ممّا يدلّ على الحياد، هو موقف الحبشة حيث اتّخذوا الحياد موقفاً شعباً وحكومة.

فلمّا جاء وفد من قريش فيهم عمر بن العاص يطالبون بمن لجأ إليهم لم يسلّموهم إلى الوفد حسب رواياتنا.

ولمّا كاتب رسول الله ﷺ الملوك أسلم النجاشي قبل أن يموت، وبعث هديّة إلىٰ رسول الله ﷺ، ووصّىٰ رسول الله بها حيث ورد عنه ﷺ: اتركوا الحبشة ما تركوكم.

وعن طريق العامة: ذروا الحبشة ما ذرتكم.

والمستشرقون الذين يكتبون عن سيرة رسول الله ﷺ يقولون: إنّ النجاشي اتّخذ موقفاً محايداً ويشكّون في إسلامه. وهناك أربعة أقوال فقهيّة في أمر الحبشة:

القول الأوّل: إنّ دار الحبشة دار إسلام، الحاكم مسلم، وفيها مسلمون كثيرون، وهو قول ضعيف.

القول الثاني: إنّها دار ذمّةٍ، الحاكم فيها مسلم وأهل البلاد مسيحيّون، وهو ضعيف أيضاً؛ وذلك لأنّ الأحباش ما كانوا يدفعون الجزية.

القول الثالث: إنّها دار كفر إلّا أنّها محميّة بوصيّة رسول الله ﷺ.

القول الرابع: وهو أقرب الأقوال، وهو أن تكون الحبشة دار حياد في عصر رسول الله ﷺ وبقيت كذلك في عصر الخلفاء، والله عزّ وجلّ يخبرنا أنّ كلّ منطقة تعتزلنا ولم تقاتلنا وتلقي إلينا السلم، فما جعل الله لنا عليهم من سبيل.

فهذه الآية مخصّصة لتلك الآيات التي تأمر بقتال الكفّار رغم أنّهم كفّار، ولكن لا لأجل كونهم من أهل الذمّة أو من أهل الهدنة، وإنّما لأنّهم أهل حياد، إلّا أنّه هل يرفع الحياد حكم القتال دائماً؟

الجواب: أنّهم إذا اتّخذوا موقفاً سلبيّاً من الدعوة إلىٰ الله عزّ وجلّ يجعل الله لنا عليهم سلطاناً، وإن لم يقفوا موقفاً سلبيّاً ولم يكونوا صادّين عن سبيل الله لم يجعل الله لنا

---

١. *سيرة ابن هشام*، ج٣، ص٦٩٧.

عليهم سبيلاً.

ومن أمثال ذلك في هذا اليوم الصائبة في العراق والزردشتية في إيران.

وهذا الرأي هو خلاف ما يفهمه بعض الفقهاء من أنّ هذه الآيات فيها إذن بمقاتلة كلّ الكفر العالمي؛ لأنه تعالى لم يجعل لنا السبيل علىٰ من لم يكن صادّاً عن سبيله، وعلىٰ[1] من هم في حالة حياد معنا.

٥ـ دار الصلح:

ومما يدل علىٰ مشروعيّة الصلح هو ما يذكره الفقهاء من الاستدلال بقوله تعالىٰ: ﴿يا أيّها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾، فبموجب هذه الآية إذا دخلنا في عهد أو عقد مع الكافر وجب الوفاء؛ وذلك بسبب مشروعيّة العقد.

ولوجود أهل الصلح توجد دار للصلح، وكلمات الإمام علي عليه السلام في عهده لمالك الأشتر تشير إلىٰ ذلك بوضوح قال عليه السلام:

«ولا تدفعنّ صلحاً دعاك إليه عدوّك ولله فيه رضىً؛ فإنّ في الصلح دَعَة لجنودك، وراحة من همومك، وأمناً لبلادك، ولكنّ الحذر كلّ الحذر من عدوّك بعد صلحه، فإنّ العدوّ ربّما قارب ليتغفّل، فخذ بالحزم، واتّهم بذلك حسن الظنّ، وإن عقدت بينك وبين عدوّك عقدة أو ألبسته منك ذمّة فحط عهدك بالوفاء، وارع ذمّتك بالأمانة، واجعل نفسك ذمّة دون ما أعطيت، فإنّه ليس من فرائض الله شيءٌ النّاس أشدُّ عليه إجماعاً مع تفرُّق أهوائهم، وتشتّت آرائهم، من تعظيم الوفاء بالعهود، وقد لزم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لما استوبلوا من عواقب الغدر، فلا تغدرن بذمّتك ولا تخيسنّ بعهدك، ولا تختلنّ عدوّك فإنّه لا يجترئ علىٰ الله إلّا جاهل شقيّ. وقد جعل الله عهده وذمّته أمناً أفضاه بين العباد برحمته وحريماً يسكنون إلىٰ مَنَعَته، ويستفيضون إلىٰ جواره»[2].

ومن الروايات الدالّة رواية محمّد بن علي بن الحسين في *الفقيه* قال الرضا عليه السلام: «إنّ

---

١. أشرنا إلىٰ مصدر النصّ في الفصل الأوّل من البحث.

٢. *نهج البلاغة*، ص ٤٤٢، شرح صبحي الصالح.

بني تغلب أَنِفُوا من الجزية، وسألوا عُمَرَ أن يعفيهم، فخشي أن يلحقوا بالروم، فصالحهم علىٰ أن صرف ذلك عن رؤوسهم وضاعف عليهم الصدقة فعليهم ما صالحوا عليه ورضوا به إلىٰ أن يظهر الحقّ»[١]. فهذا أصلح مع أهل الذمّة علىٰ نفي الجزية.

وهناك نصوص أُخرىٰ علىٰ جواز الصلح ومشروعيّته:

منها ما جاء في *الوسائل* أيضاً وهي في ج١٥، ص٥٤، وفي ج٦، ص٣٦٨، وفي ج١٨، ص٤٥، وفي ج١٢، ص٢١٩.

وأمّا كلمات الفقهاء فقد جاء في *التذكرة* ما يلي:

«مسألة: عقد الأمان ترك القتال إجابة لسؤال الكفّار بالإمهال، وهو جائز إجماعاً، قال الله تعالىٰ: ﴿وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجره حتّىٰ يسمع كلام الله ثمّ أبلغه مأمنه﴾، وروىٰ العامّة أنّ النبيّ ﷺ أمّن المشركين يوم الحديبيّة وعقد معهم الصلح. ومن طريق الخاصّة ما رواه السكوني عن الصادق عليه السلام، قال: قلتُ ما معنىٰ قول النبيّ ﷺ: «يسعىٰ بذمّتهم أدناهم»، قال: لو أن جيشاً من المسلمين حاصر قوماً من المشركين فأشرف رجل فقال: أعطوني الأمان حتّىٰ ألقىٰ صاحبكم فأناظره، فأعطاه الأمان أدناهم، وجب علىٰ أفضلهم الوفاء به. ولا خلاف بين المسلمين في ذلك»[٢].

وها هنا عدّة مسائل يُستنتج منها ـ مع ما مرّ ـ وجود دار للصلح.

مسألة: وفي البحث الثاني منها قال في العاقد: «يجوز للإمام عقد الصلح إجماعاً؛ لأنّ أُمور الحرب موكولة إليه كما كانت موكولة إلىٰ رسول الله ﷺ. فإن رأى المصلحة في عقده لواحد فعل وكذا لأهل حصن أو قرية أو بلد أو إقليم ولجميع الكفّار بحسب المصلحة؛ لعموم ولايته. ولا نعلم فيه خلافاً.

وأمّا نائبه فإن كانت نيابته عامّة كان له ذلك أيضاً، وإن لم تكن ولايته عامّة جاز عقد أمانه لجيمع من في ولايته ولآحادهم...إلخ»[٣].

---

١. *الفقيه*، ج٢، ص٢٩.
٢. *التذكرة*، ج١، ص٤١٤.
٣. *نفس المصدر*.

وفي *كشف الغطاء*: «ورد أنّه حتّىٰ نواب الفقهاء يجوز لهم عقد الصلح مع العدوّ»[1].

وفي *المبسوط* للشيخ ورد أيضاً: «ومنها أن يكون المسلمون في حصن وأحاط بهم العدوّ، وأشرفوا على الظفر بهم وكانوا خارجين من النصر، وقد أحاط العدوّ بهم أو لم يحط، لكنّه ماكان مستظهراً عليهم، فيجوز ها هنا أن يبذل المال علىٰ ترك القتال؛ لأنّ النبيّ ﷺ شاورهم في مثل هذا عام الخندق، وأراد أن يصالحهم علىٰ شطر ثمار المدينة حتّىٰ امتنع الأنصار من ذلك، فثبت جواره. فإذا أخذ المشركون هذا المال لم يملكوه فإن ظفر بهم فيما بعد كان مردوداً إلىٰ موضعه، وإنّما اضطرّ إمام المسلمين إلىٰ ذلك اضطراراً»[2].

مسألة: «إذا صالح أهل الذمّة علىٰ مالا يجوز المصالحة عليه، مثل أن يصالحهم علىٰ أن لاتجري عليهم أحكامه، أو لا يمتنعوا من إظهار المناكير، أو علىٰ أن لا يردّوا ما يأخذونه من الأموال، أو يردّ إليهم من جاء من عبيدهم مسلماً مهاجراً، أو يأخذ جزية أقل ممّا يحتمل حاله وما أشبه ذلك، كان ذلك كلّه باطلاً، وعلىٰ من عقد الصلح نقضه وإبطاله؛ لأنّ النبي ﷺ عقد الصلح عام الحديبيّة علىٰ أن يردّ إليهم كلّ من جاءه مسلماً مهاجراً، فمنعه الله تعالىٰ من ذلك ونهاه عنه بقوله تعالىٰ: ﴿يا أيّها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات..﴾، فإذا ثبت هذا فكلّ من جاء من المشركين مسلماً مهاجراً وكان قد شرط الإمام ردّ من جاء منهم؛ فإنّه إن كان له رهط وعشيرة يأمن أن يفتنوه عن دينه جاز له ردّه، فإن لم يكن له رهط وعشيرة ولا يأمن أن يفتن عن دينه لم يجُز ردّه، فإذا ثبت أنّه لا يجب ردّ من لا عشيرة له لا يجب ردّ البذل عنه»[3].

فلا إشكال إذن في جواز عقد الصلح ومشروعيّته، ولكن هل أن عقد الصلح عقد مستقلّ عن عقد الهدنة وعقد الأمان وعقد الحياد؟ أم أنّه واحد من هذه العقود أو ينطبق علىٰ كلّ واحد منها، فالهدنة صلح والأمان صلح والحياد أحياناً صلح؟ كما مرّ في كلمات الفقهاء آنفاً وكلمات أرباب السير، ومثلما اشتهر عن هدنة الحديبية أنها كانت تسمّىٰ صلحاً.

إنّ الذي نعتقده في المسألة أنّه ليس عندنا شيء اسمه الصلح مستقلّاً، ولا دار اسمها

---

١. *كشف الغطاء*، كتاب الجهاد، ب ٤، فصل ٥.

٢. *المبسوط*، ج ٢، ص ٥٢.

٣. نفس *المصدر*، ص ٥٢ ـ ٥٣.

دار الصلح؛ إذ جميع الدور التي ذكرناها قبل قليل هي دار للصلح، فلا يصحّ لنا أن نعقد فصلاً خاصّاً تحت عنوان الصلح، ولا يصح أن نخصص بحثاً خاصّاً بعنوان دار الصلح.

فسواء كان دليل مشروعيّة العقد الآية التي تصدّرت البحث أم الروايات والكلمات التي ذكرناها، لا نستفيد من ذلك إطلاقاً أنّ عقد الصلح عقد مستقلّ وأنّ داره مستقلّة.

والذي يدلّ علىٰ ذلك ويؤكّده هو أنّه ليس عندنا في الإسلام سلم دائمي، إذ لابدّ في عقد الصلح عند مراجعة كلمات الفقهاء من الاتفّاق علىٰ مدّة وضمن مصلحة، إلّا إذا كان طرف الصلح أهل الكتاب فالصلح معهم دائمي ضمن شرط الجزية.

أمّا الصلح مع أهل الاعتزال فهو حكم خاصّ، وهو في الحقيقة ليس صلحاً وإنّما رفع اليد عنهم وتركهم.

وهذه فقرة من كلام صاحب *الجواهر*ﷺ يقول فيها: «(وكلّ أرض فتحت صلحاً فهي لأربابها)، حتّى الموات في احتمال، وفي آخر أنّه للإمام عليه السلام، ولعله الأقوىٰ إن لم يكن قد دخل في عقد الصلح صريحاً أو ظاهراً (و) علىٰ كلّ حال فليس (عليهم) إلّا (ما صالحهم عليه الإمام عليه السلام)، أو نائبه به من نصف الحاصل أو ثلثه أو غير ذلك، وليس عليهم غيره حتّى الزكاة؛ بناءً علىٰ أنّ الصلح مقتض لإقرارهم علىٰ دينهم، وهي غير واجبة عندهم، بلا خلاف أجده فيه كما اعترف به بعضهم.

بل في ظاهر *الغنية* الإجماع عليه؛ لعموم ما دلّ علىٰ مشروعيّة الصلح، وخصوص بعض النصوص التي تسمعها ـ إن شاء الله ـ في أحكام الجزية، بل في *النهاية* و*الغنية* و*الوسيلة* و*المنتهىٰ* و*التحرير* و*التذكرة*، و*قاطعة اللجاج* و*الرياض* وغيرها تسمية هذه الأرض بأرض الجزية، بل في *الغنية* و*الروضة* وموضع من *النهاية* أنّ أرض الصلح هي أرض أهل الذمّة، ولعلّ المراد أنّه الذي وقع من النبيّ صلى الله عليه وآله وإلّا فالظاهر من المصنّف وغيره عدم الفرق بينهم وبين غيرهم؛ لعموم أدلّة الصلح.

وليس ذلك من الجزية المختصّة بأهل الكتاب، اللّهم إلّا أن يدعىٰ اختصاص مشروعيّة الصلح بهم كالجزية»[1].

---

١. *جواهر الكلام*، ج ٢١، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

وما ذكره صاحب *الجواهر* هو الصحيح، إلّا أنّنا نضيف إليه أنّ الهدنة صلح ونحو منه، والحياد صلح.

وعليه فليس عندنا لا أرض صلح ولا دار صلح ولا عقد صلح مستقلّ عن الأراضي والدور والعقود السابقة.

٦ـ دار البغي:

وتتحقّق هذه الدار بتحقّق أربعة شروط هي كالتالي:

الأوّل: أن يكون البغاة مجموعة معتدّاً بها ويشكلّون قوّة بحيث لا يمكن القضاء عليها إلّا بالأساليب العسكريّة وأن تكون لهم فئة يلجأون إليها.

الثاني: أن تكون هذه المجموعة متمرّدة فعلاً علىٰ أوامر الدولة إمّا مطلقاً علىٰ رأي العامّة أو علىٰ ولاية الإمام أو نائبه العامّ أو الخاص علىٰ رأي الخاصّة.

أمّا بمجرّد تحقّق نيّة التمرّد فلا يجوز مقاتلتهم بها؛ إذ لا اعتبار لها في تحقّق الموضوع.

الثالث: أن لا يكونوا في قبضة الإمام الحاكم. أي بشرط أن يكونوا منفصلين ومنعزلين عن سلطة الدولة.

الرابع: أن يكون لهم تأويل في خروجهم، أي لم يخرجوا لدنيا وإلّا إذا كان خروجهم لدولة أو دنيا وسلطان فهؤلاء محاربون.

وأمّا العلّامة ﷺ في *التذكرة* فيظهر من عبارته أنّه قد أثبت للبغي ثلاثة شروط وهذه هي عبارته:

«يثبت وصف البغي بشرائط ثلاثة:

أحدها: أن يكونوا في كثرة ومَنَعة لا يمكن كفّهم وتفريق جمعهم إلّا باتفاق وتجهيز جيوش وقتال. فأما إن كانوا نفراً يسيراً كالواحد والاثنين والعشر وكيدها ضعيف فليسوا أهل بغي وكانوا قطّاع طرق، ذهب إليه الشيخ في *المبسوط* وهو مذهب الشافعي».

الثاني: أن يخرجوا عن قبضة الإمام منفردين عنه في بلد أو بادية.

الثالث: أن يكونوا على المباينة بتأويل سائغ عندهم، بأن تقع لهم شبهة تقتضي الخروج

علىٰ الإمام. وقد حكي عن الشيخ وابن إدريس وابن زهرة ذلك»[١].

وفي الشروط الثلاثة مناقشة كالتالي:

فالشرط الأوّل: أنّ دليله رواية الأصبغ بن نباتة. وهذه هي: أن أمير المؤمنين عليه السلام يوم الجمل لما قتل طلحة والزبير وقبض على عائشة وانهزم اصحاب الجمل، نادىٰ مناديه: لا تجهزوا على جريح ولا تتبعوا مدبراً، من ألقىٰ سلاحه فهو آمن، ثم دعا ببغلة رسول الله صلى الله عليه وآله الشهباء فركبها، ثم قال: تعالى يافلان وتعال يافلان حتىٰ جمع إليه زهاء من ستّين شيخاً، كلّهم من همدان، وقد تنكّبوا الترسة وتقلدوا السيوف ولبسوا المغافر، فسار وهم حوله حتىٰ انتهىٰ إلى دار عظيمة فاستفتح ففتح له، فإذا هو بنساء يبكين بفناء الدار، فلما نظرن إليه صحن صيحة واحدة وقلن: هذا قاتل الأحبّة، فلم يقل لهن شيئاً، وسأل عن حجرة عائشة ففتح له بابها وسمع بينهما كلام شبيه بالمعاذير: لا والله وبلىٰ والله، ثم خرج فنظر إلى امرأة أدماء طويلة فقال لها: ياصفية فأتته مسرعة، فقال: ألا تبعدين هؤلاء الكلبات يزعمن أنّي قاتل الأحبّة ولو كنت قاتل الأحبة لقتلت مَن في هذه الحجرة ومَن في هذه، وأومأ إلى ثلاث حجر، فذهبت إليهن وقالت لهن؛ فما بقيت في الدار صائحة إلّا سكتت ولا قائمة إلّا قعدت، قال الأصبغ: وكان في إحدىٰ الحجر عائشة ومن معها من خاصتها، وفي الأخرىٰ عبدالله بن الزبير وأهله فقيل للأصبغ: فهلا بسطتم أيديكم على هؤلاء فقتلتموهم، أليس هؤلاء كانوا أصحاب القرحة فلِمَ استبقيتموهم قال: قد ضربنا والله بأيدينا إلى قوائم سيوفنا وأحددنا أبصارنا نحوه لكي يأمرنا فيهم بأمر، فما فعل وأوسعهم عفواً»[٢].

وأمّا الشرط الثاني: فدليله المرسل ذكره *المستدرك* حيث جاء فيه:

«أنّ علياً عليه السلام كان يخطب فقال رجل بباب المسجد: لا حكم إلّا لله، تعريضاً بعلي عليه السلام أنه حكّم في دين الله الرجال، فقال علي عليه السلام: كلمة حقّ أُريد بها باطل، لكم علينا ثلاث: لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا اسم الله فيها، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم معنا، ولا نبدأكم بقتال»[٣].

---

١. *التذكرة*، ج ١، ص ٤٥٤.
٢. *مستدرك الوسائل*، ب ٢٢، من أبواب جهاد العدوّ، ح ١.
٣. نفس *المصدر*، ب ٢٤ من ابواب جهاد العدو، ح ٩.

ومن المعلوم أن الخبر المرسل لا حجّية له.

وأما الشرط الثالث: فهو ـ علاوة على عدم وجود دليل عليه ـ غير مطرد في جميع الفرق التي حاربها عليعليه السلام؛ إذ لم يكن عند أهل صفين والنهر شبهة تسيغ بنظرهم الخروج علىٰ الإمام العادل.

نعم كان لأهل البصرة شبهة حيث ورد في خبر لجميل ابن دراج ما يؤكد ذلك: حيث جاء فيه: قال رجل لأبي عبداللهعليه السلام: «كيف وهم يدعون إلى البراز، قال: ذلك مما يجدون في أنفسهم»[1].

وورد فيهم في النهج قولهعليه السلام: «لا تقتلوا الخوارج بعدي فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه، يعني معاوية واصحابه»[2].

ولتمام الاستفادة من أبحاث هذه الدار نحيل القارئ إلى مطالعة ماجاء تحت عنوان جهاد أهل البغي من الفصل الأول. وإلى هنا فقد تمّ بحث ما اخترناه من مواضيع هذا الكتاب الفقهي. ومن الله نرجو القبول والثواب، إنّه نعم الرجاء.

---

١. *وسائل الشيعة*، ب٢٦ من ابواب جهاد العدو، ح٦.

٢. *نهج البلاغة*، ج٥، باب ٦٠، ص٧٨.

الفهرس

فِقهُ الجِهاد في القُرآن

الفصل الأول: أقسام الجهاد وأحكامه

الفصل الثاني: آثار الجهاد في سبيل الله

الفصل الثالث: أقسام الدُور في الإسلام

«الجهاد» كتاب فقهي يتضمن تقريرات البحث الخارج في مسائل فريضة الجهاد، يجمع بين عدة مناهج في الاستدلال العالي، ويبرز عنصر الحداثة في فهم الواقع الخارجي الذي تتحرك فيه مسائل هذه الفريضة المقدسة. يأخذ فيه المقرر في طريق تاليفه لهذه التقريرات المباركة عن استاذه آية الله محمد مهدي الآصفي في درسه وفي مناهل عطائه الأخرى التي تخصّ الموضوع، ويظهر بمنهج قيّم، وطرح جديد، وبيان رائع اسلوبه واسلوب استاذه في اخراج هذا البحث الفقهي المبارك.

AL-JEHĀD

TAQRĪRAN LE-BAḤTHE

[The Ḥolly War According To The Lessons of]

Āyatollah Moḥammad Mahdī Al-Āṣefī

by:
Ābū Mytham Al-Shabīb

The center of publication of the office of
Islamic Propagation of the Islamic Seminary of Qum.

P. O. Box: 37185. 917
Qum, I.R. IRAN. phon no: 7742155 - 7 Fax: 7742154

شمارهٔ کتاب: ۷۹۳

مسلسل انتشار: ۱۵۱۰

